SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 47 — 4e trimestre 1958

★

L'ÂME RELIGIEUSE JUIVE DE NOTRE TEMPS

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

LA PENSÉE RELIGIEUSE

ISRAËL ET NOUS

L'AME RELIGIEUSE JUIVE DF NOTRE TEMPS

C'est un fait que la vie spirituelle et mystique est, non seulement dans son expression, mais aussi dans son « style », dépendante du milieu culturel des croyants dont la foi est assez vive et pure pour fleurir en une certaine expérience de Dieu. C'est là un sujet de recherche que le *Supplément de la Vie Spirituelle* a déjà abordé à plusieurs reprises et sous des angles différents (« L'école culturaliste américaine », n° 19 ; « La religiosité littéraire allemande », n° 32 ; « Saint Pierre Damien, poète », n° 43).

Cette livraison est consacrée à l'âme religieuse juive contemporaine.

Point n'est besoin de rappeler que l'Église du Christ est « entée » sur le Peuple élu et que, pour reprendre l'expression de Pie XI, « nous sommes spirituellement des Sémites ». Cette origine et cette « spiritualité » sont pour nous, catholiques, une invitation très spéciale à mieux connaître l'expérience religieuse juive de notre temps.

Cette expérience s'appuie sur une tradition et c'est pourquoi nous avons voulu ouvrir cet ensemble de recherches par le témoignage de M. André Chouraqui sur la découverte qu'il fit, sous la persécution nazie, de Bahya ibn Paquda, ce grand mystique juif du XIe siècle qui a vécu une mystique de l'amour de Dieu définie par lui comme « l'élan de l'âme qui, en son essence, se détache vers Dieu pour s'unir à sa très haute lumière ». Doris Do-

nath présente ensuite les grandes lignes de l'évolution religieuse d'Edmond Fleg : en elle, en effet, se reflète à une profondeur exceptionnelle, l'attitude religieuse de beaucoup d'Israélites français. A quoi font suite quelques témoignages sur la vie de prière de nos compatriotes juifs.

Israël prie ; Israël pense. On en trouvera quelques exemples dans les trois articles qui suivent. Les deux premiers se rattachent à la tradition kabbalistique et présentent : l'un, une étude sur la pensée d'Abraham Isaak Kook, grand rabbin de Palestine († 1935), l'autre, un cantique de ce grand priant. Le troisième est un conte dirigé contre l'athéisme, écrit par le rabbin Nahman († 1810).

Ces aperçus sur l'expérience et la pensée religieuse juive contemporaine ne manqueront pas d'éveiller en nous une sympathie, mais aussi une inquiétude et une prière. La destinée d'Israël selon le mystère de Dieu (M. de Goedt, O. C. D.) doit alimenter et guider les efforts de prière et de rapprochement judéo-chrétien qui se font jour actuellement dans le monde entier.

Enfin, une bibliographie et un petit lexique complètent cet ensemble de travaux qui, nous l'espérons, encouragera les chercheurs à poursuivre ces recherches de « mystiques comparées ».

LE SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE.

L'amour est un élan de l'âme...

CAR *en ce jour le Seigneur vous purifiera de tous vos péchés... devant le Seigneur vous deviendrez purs...*

L'antique promesse de Moïse va se réaliser en cette solennité du Grand Pardon que Jérusalem s'apprête à célébrer dans le recueillement et la prière. La ville entière connaît et accepte son rendez-vous avec une pureté venue des cieux ; tandis que le crépuscule approche, le temps semble se retirer de la ville bientôt déserte ; hommes, femmes, enfants, tout le monde jeûne et prie, d'un coucher du soleil à l'autre, dans les maisons vouées au Seigneur.

Cette année j'ai choisi d'aller prier sur le Mont Sion, dans cette petite synagogue orientale aux voûtes anciennes qui jouxte, en ce haut lieu, le tombeau du roi David. Les derniers chants liturgiques se sont éteints. Lentement, la foule redescend dans la nuit. Quelques hommes, cependant, resteront là pour monter la garde d'amour auprès du Roi présent.

Oui, le temps semble bien s'être retiré devant la prière d'Israël revenu au tombeau de son Roi ; la prière de louange et de gratitude pour les grâces reçues : la grâce de vie, la grâce d'élection, la grâce d'alliance, la grâce de la révélation et de la prophétie et le don de la Bible, la grâce de l'insertion, en ce carrefour des mondes, de l'éternel incréé et de la création. Israël rend grâce à son Dieu, à son Roi, pour sa sortie d'Égypte, et pour sa venue en Terre sainte, et pour son exil parmi les nations, et pour son long calvaire, et pour le sang versé, et pour le rachat des péchés, et pour la gloire du retour. Israël, présent au tombeau de son Roi présent et vivant, prie pour qu'advienne le salut promis par le Verbe sans mensonge : le retour ici de la présence d'amour, et le triomphe d'amour dans les esprits et les cœurs pour la victoire, au sein des églises et parmi les nations, de la lumière sur les ténèbres, de la vie sur

la mort, de la joie sur l'angoisse, de la justice sur le crime, de la paix sur la guerre, de l'unité d'amour sur le partage...

Dans le ciel, la nuit égrène ses heures, incroyablement profonde et présente, une nuit sans limite, sans frontière, ouverte à plein ciel; ici, le tombeau où les foules ne cessent chaque jour de venir rendre hommage au roi David, présent et vivant; quelques veilleuses inscrivent leurs danses en reflets d'argent sur les couronnes que, chaque année depuis la création de l'État, en 1948, les communautés de la diaspora offrent en hommage au pâtre, au roi et au chantre d'Israël. Tout bientôt n'est que silence; la ville s'est endormie, la prière est devenue oraison et les mots du cœur se sont évanouis en cette lumière qui brûle ici au cœur de la nuit. L'âme épouse l'âme présente et s'oublie en ses noces et son étreinte : *Tout Israël, bénissez le Seigneur votre Dieu...*

Et soudain, toute proche ou comme venue du premier matin des mondes, une voix irréelle franchit la frontière, l'espace et le temps, et vient avant la première lueur d'aurore suspendre les souffles de la nuit; là-bas, tout au fond de la ville, une lune d'or chavire sur l'Occident; et maintenant règne seulement la voix et le chant du muezzin, qui du haut de la Mosquée d'Omar, au cœur de la vieille ville de Jérusalem, là, à quelques mètres, appelle, appelle, appelle, urge, insiste, supplie, exige et revient, appelle, appelle encore l'homme au rendez-vous de Dieu...

Le mur de Jérusalem est encore la frontière qui sépare la ville; mais la voix ignore les barrières et vient frapper les dormeurs; ici, la psalmodie hébraïque a déjà repris l'antique incantation...

La voix martèle la nuit, cuivrée, chaude et forte comme l'ivresse d'un parfum d'Orient; et voici que s'animent cette colonne au surplomb du roi David, cette colonne et ce dôme au faîte du Mont Sion; toute de pâleur, l'église de la Dormition s'anime aussi au geste du moine qui fait retentir ses cloches. La nuit, cependant, est encore profonde, les étoiles n'ont pas encore pâli; mais déjà la voix, arabique sur le roc du sacrifice, hébraïque autour du tombeau royal et latine maintenant auprès de la couche d'une juive en allée, la voix pressent le triomphe du Verbe et la libération du jour...

Et dans cette nuit, ma prière s'est encore nourrie de la méditation des thèmes de ce livre qu'autrefois, dans d'autres

veilles et d'autres gardes, j'eus le privilège de traduire, *Al Hidayya 'ila faraid al qulub, l'Introduction aux devoirs des cœurs,* de Bahya ibn Paquda. J'avais à peine commencé à découvrir les splendeurs du patrimoine spirituel de la Synagogue que mon attention fut attirée par ce livre. Je me souviens encore de notre premier contact : une bibliothèque juive à demi ravagée par l'errance de la guerre que je m'efforçais de ranger avec un jeune étudiant de l'École rabbinique de France, alors repliée à Vichy ; lorsque le livre s'ouvrit sous mes doigts, lorsque, pour la première fois, j'en lus le titre, n'ai-je pas reconnu là ma part et mon héritage, comme le visage d'une femme bien-aimée qu'on porte au fond du cœur ? Une édition de cette œuvre, imprimée à Amsterdam en 1767, ne devait plus me quitter pendant la longue errance des années de guerre dans la clandestinité des maquis de France. O qui dira le poids de sang de ces journées dures, les déferlements de la haine et du mépris et la haute solitude des âmes priantes, les visages revus pour la dernière fois dont il faut au rendez-vous de prière entendre le dernier râle, là-bas, dans les agonies du camp de concentration ou du four crématoire ; les dures journées aux mains porteuses de tant de cadavres ?... Et c'est dans l'œuvre de Bahya ibn Paquda qu'il me fut donné de puiser la force de ne pas succomber à l'odeur ou au vertige de la mort. Le jour, c'était pour faire face, les mains nues, aux armes de la guerre. La nuit, venait le rendez-vous avec l'œuvre ancienne que bientôt je pris le parti de traduire en français. Une traduction d'un texte semblable, c'est comme en soi, la gestation d'une même réalité, la découverte d'un même germe, et s'ouvrir et s'offrir pour un même fruit. Vingt ans bientôt d'intimité avec ce texte n'en a pas encore, pour moi, défloré le mystère ou la virginité, et c'est le goût de son sel, n'est-ce pas, que j'ai retrouvé hier dans la garde d'amour d'une nuit sur le Mont Sion.

L'amour de Dieu est un élan de l'âme qui, en son essence, se détache vers Dieu pour s'unir à sa très haute lumière [1]. Ces mots, Baya ibn Paquda les écrivait en arabe, dans cette Espagne musulmane où il vivait à Saragosse, probablement dans

1. Bahya ibn Paquda, *Introduction aux devoirs des cœurs.* Traduit et présenté par André Chouraqui, Préface de Jacques Maritain, Desclée de Brouwer, Paris, 1950. Dixième Portique, *Du pur amour de Dieu,* ch. 1, *Définition de l'amour,* p. 583.

la deuxième moitié du XI[e] siècle. L'Espagne était alors un lieu de rencontre privilégié des civilisations et des spiritualités; l'Islam, à l'époque de sa plus large expansion, avait constitué un empire qui allait de l'Espagne jusqu'aux Indes, jalonné par des métropoles prospères et pacifiques, les creusets, où, siècle après siècle, s'élaborait le miracle arabe. Ces cités commerçantes, à partir du IX[e] siècle, attirèrent les Juifs qui constituaient alors des communautés agricoles et rurales; celles-ci par la vertu de la révolution économique de l'empire musulman, se métamorphosèrent en centres urbains et commerçants qui devaient donner naissance aux théologiens, aux philosophes, aux poètes de la première grande renaissance juive après l'exil et la catastrophe de l'an 70. Kairouan, cette Mecque nord-africaine, ville étape et capitale intellectuelle de l'Islam dans sa marche vers l'Occident, voit naître, au IX[e] siècle, l'un des premiers grands humanistes juifs, Isaac Israéli, médecin célèbre et philosophe soucieux, dans son *Livre des Définitions* et son *Livre des Éléments*, de redéfinir les grands thèmes du néo-platonisme dans les nouvelles perspectives du judaïsme. A Fayyum, au X[e] siècle, Saadia Gaon, par son action, sa prédication et ses œuvres, en particulier son traité fondamental, *Le Livre des Certitudes et des Connaissances*, provoque un réveil spirituel profond et durable, dont un siècle après lui Bahya ibn Paquda se proclamera l'héritier. Mais Bahya, lui, vit dans l'Occident musulman, dans le cadre de la civilisation raffinée qu'avaient introduite les califes ommeyades de Cordoue où des princes juifs, tels Hasdaï ibn Shaprut, ministre du Calife de Cordoue, ou Samuel Hannaguid, ministre du Sultan de Grenade, ne cessaient de favoriser la renaissance intellectuelle et spirituelle du judaïsme. Jamais, sans doute, davantage qu'à cette époque privilégiée, l'esprit n'atteint-il à sa plus haute et plus pure vocation d'universalité; on sait quels furent ses fruits en chrétienté et en Islam : sans solution de continuité le judaïsme donne naissance en cette Espagne chrétienne et mauresque aux plus purs auteurs de son histoire de l'exil qui se soient purifiés dans les sources et consumés aux feux de la Révélation : Salomon ibn Gabirol, Bahya ibn Paquda, Judah Halévy, Moïse ibn Ezra et encore Moïse Maïmonide.

Bahya est l'auteur d'un seul livre. Je me suis souvent méfié de mon témoignage beaucoup trop personnel en face de cette

œuvre si longtemps aimée et méditée; ainsi pendant cinq ans ai-je gardé dans un tiroir le manuscrit de ma traduction avant de me décider à le soumettre à un éditeur : les grandes amours ne sont-elles pas plus pures quand elles sont plus secrètes ? Mais depuis qu'un éditeur catholique s'est offert pour publier ce traité d'ascèse et de mystique juive, j'ai pu recueillir d'autres échos plus sereins et plus objectifs venus de tous les points du globe, de tous les horizons de la pensée. Je voudrais ici en retenir deux seulement.

Le premier est celui d'un moine catholique, profond et célèbre commentateur de la *Somme Théologique,* qui avouait sa surprise de découvrir la pensée de ce mystique juif dont il reconnaissait qu'il était sorti des frontières créées et son étonnement de constater que cet enseignement synagogal, s'il en fut, s'exprimait en termes tellement analogues à ceux de l'*Imitation de Jésus,* par exemple, qu'il serait souvent difficile d'attribuer telles ou telles pages, si on venait à les disjoindre de leur contexte, à l'un ou à l'autre des auteurs, au moine anonyme du XVIe siècle ou au mystérieux rabbi du XIe siècle.

Une autre réaction, qu'il me plaît de rapporter ici pour sa spontanéité, est celle du regretté Swami Siddesvarananda. Dans sa découverte de l'Occident, auquel il consacra sa vie jusqu'au don ultime, le moine hindou, disciple de Ramakrishna, assignait une particulière importance à sa rencontre avec la Bible, dont, à la différence de Gandhi, il sut pressentir les hautes significations. Lorsqu'il reçut l'*Introduction aux devoirs des cœurs,* le choc fut, s'il est possible, plus profond encore. L'existence de la Révélation biblique lui était connue, sinon familière. Qu'il existât une pensée juive après la clôture de l'histoire biblique d'Israël, voilà qui ne cessait de le surprendre et de le ravir. Et quelle pensée! Il m'avouait en souriant n'avoir pu s'arracher à la lecture de l'œuvre qu'il venait de découvrir, et y avoir consacré plus de soixante-dix heures de travail pour en rechercher les structures intimes. A cette conférence qu'il donna à la Sorbonne sur le sujet il ne sut que trop mal dissimuler son enthousiasme. « Je croyais, déclarait-il, que les deux plus purs génies de la race humaine étaient le Christ et Gandhi. Après avoir lu Bahya il me faut lui accorder la seconde place pour la profondeur, la transparence et l'universalité de son génie... »

Mais il n'est qu'une mesure au rayonnement, celle de l'a-

mour... Extérieurement, l'œuvre de Bahya constitue un cas assez exceptionnel dans l'histoire de la pensée. Dès l'origine, il fut reconnu par la Synagogue comme le maître incontesté de la spiritualité juive. Son livre, écrit, nous l'avons vu, au XIe siècle, se répand immédiatement dans les communautés juives de langue arabe. Moïse ibn Ezra, le grand poète juif qui vécut en Espagne et en Provence à la fin du XIe siècle[2], le cite comme on cite un maître reconnu et dont l'autorité est déjà indiscutée : jamais son magistère ne sera contesté par personne. Cela est d'autant plus remarquable que Maïmonide lui-même ne cessa de rencontrer (jusque de nos jours) de sourdes résistances ; on sait que son œuvre principale, *Le Guide des Égarés,* souleva une vraie guerre et que ses contradicteurs allèrent jusqu'à l'autodafé de ses livres sur les places de Montpellier et de Paris...

La véritable destinée de l'œuvre de Bahya commence en 1160 lorsqu'à Lunel, en Languedoc, Judah ibn Tibbon, savant juif émigré de Grenade, traduisit *Al Hidaya 'ila fara'id al qulub* d'arabe en hébreu sous le titre de *Hovot halevavot,* les *Devoirs du Cœur.* L'épais ouvrage se répand alors très rapidement et très largement dans toutes les communautés juives de la diaspora et d'Israël. A partir de 1489, date de sa première impression à Naples, il est possible de suivre avec précision les progrès de cette étonnante carrière et de compter jusqu'à nos jours six éditions non commentées et plus de trente éditions commentées de notre ouvrage, également traduit dans toutes les langues parlées par les Juifs, en espagnol, portugais, italien, judéo-allemand littéraire, judéo-arabe, judéo-espagnol, anglais... Si l'on tient compte des rééditions constantes de chacun de ces livres, on peut compter que le volumineux ouvrage de Bahya a été édité, pendant cinq siècles, en moyenne une fois tous les cinq ans. Ces faits n'aideront-ils pas à corriger certaines idées toutes faites et tenaces quant à la religiosité des Juifs ? Ce livre, qui est un guide vers la sainteté et vers l'union des volontés jusqu'à la transfiguration d'amour, n'a cessé et ne cesse de nourrir la médi-

2. Pour justifier cette qualification de « grand poète », qu'on nous permette de citer de lui ces simples vers :

Mon cœur extasié a vu le corps
De Jacob mort
Par les mains de ses porteurs enlevé.
... On ne revit jamais au monde
Hommes dans la poussière enterrant une étoile...

tation et la vie des spirituels juifs jusques et y compris le mouvement dit du *Moussar,* dans les écoles talmudiques russes dans la deuxième moitié du XIXe siècle.

Le lecteur chrétien qui s'en tiendrait à l'écorce du livre réprimerait difficilement un mouvement de déception. L'ouvrage se présente, en effet, comme un traité de spiritualité qui met l'accent sur les connaissances et sur les vertus nécessaires pour accéder à la sainteté qui est plénitude du pur amour de Dieu ; cela et cela seulement. L'auteur disparaît derrière l'enseignement qu'il dispense : nulle part nous ne trouvons les éloquentes confessions d'un saint Augustin, les soupirs ineffables de sainte Thérèse d'Avila ou de saint Jean de la Croix. Comme l'ouvrier des cathédrales, le mystique juif requiert l'anonymat ; cette règle est de simple bienséance, semble-t-il, dans la spiritualité judaïque où le « moi » est tellement « haïssable » qu'il disparaît parfois dans un simple (sinon pur) oubli... Mais ici le ton didactique, volontairement élu, garde l'accent de je ne sais quelle pure offrande de l'homme tout entier présent dans des aveux tels que celui-ci :

> Je voulus faire œuvre durable et complète, constituer un trésor caché, allumer un feu pour éclairer les hommes et leur montrer la voie qu'ils doivent prendre. J'espérais que ma joie deviendrait celle de tous, l'accomplissement de mon dessein un enseignement pour chacun... Je voulus concourir au salut des âmes, appeler les hommes à l'action, tirer de leur torpeur ceux qui se refusent, guider ceux qui s'engagent, presser les retardataires, encourager les débutants, indiquer la voie aux égarés... [3].

Nous trouvons ici un reflet du style de Bahya, dont l'arabe est le plus pur et le plus émouvant écrit par quelque théologien juif que ce soit : une langue nerveuse, haletante et dont la profondeur est tissée dans la permanence et l'ambivalence des symboles. Bahya est un auteur oriental parce que ce qu'il dit est toujours autre que ce qu'il dit ; il n'enferme jamais l'idée dans la prison du langage, mais au contraire se sert du langage comme support et moyen de libération du verbe. Car c'est par là que l'authenticité de la vie accède à la permanence de la signification et de la durée. Et il sait frapper de

3. *Op. cit.*, p. 31.

telles phrases : « Devant Dieu ce sont nos excuses qui ont besoin d'excuses... »

L'amour est un élan de l'âme et l'amour est un chant qui, présent en Bahya, fait de lui, comme de tout vrai mystique, un poète et c'est en vers qu'il éprouve la nécessité de résumer son enseignement spirituel ; en dix distiques, chacun résumant l'un des dix Portiques de son œuvre, il en dessine les structures :

Mon enfant, pour le Rocher unifie ton âme une
En intégrant la passion dans l'Unité de Dieu.

Scrute, recherche, contemple ses merveilles
Te ceignant de raison et d'exacte rigueur.

Crains Dieu; à ses ordres, à sa loi, à jamais
Soumets-toi, pour que ton pas jamais ne chancelle.

Que ton cœur s'appuie, se confie,
S'abandonne au Rocher : il sera ton secours.

Fais sa volonté, le cœur pur, pour lui seul,
Sans désir de complaire à l'homme de ton temps.

Vois, la fin d'un être de poussière est poussière :
Sois humble, la fange et la boue seront ta demeure.

Brandis l'épée de raison, combats ta folie,
Et repens-toi de ton orgueil, de tes passions.

Examine avec sagesse la voie du Seigneur,
La norme exacte et droite en ta pensée secrète.

Renonce aux puérilités inutiles,
Au désir d'enfantines convoitises.

Alors du Dieu vivant tu verras le Visage
Unissant dans l'amour ton âme une au Rocher.

Le poème montre bien comment ce vaste manuel de théologie ascétique et mystique est conçu en fait comme une méditation lyrique sur les versets de la Bible qui servent de profession de foi pour la Synagogue et de premier commandement pour l'Église : *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu, le Seigneur un et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces...*

Le point de départ c'est l'unité, celle du Seigneur, le créa-

teur des cieux et de la terre et de l'homme ; et le point d'arrivée c'est l'unité, l'unité d'amour de l'âme pacifiée et renoncée, transformée par l'amour en l'unité de l'Amour. La révélation, la tradition et la raison indiquent la même voie pour conduire l'homme hors de son sommeil et de sa nuit jusqu'à la plénitude de sa condition de créature de Dieu, conçue dans son ombre et à son image.

La contemplation des créatures, la soumission à Dieu, l'abandon à Dieu, la purification de l'acte, l'humilité, la pénitence, l'examen de conscience, l'ascèse enfin seront les disciplines et les vertus qui conduiront l'homme de l'unité de Dieu à l'unité d'amour. Jacques Maritain soulignait combien ce cheminement de l'âme en marche vers sa lumière et sa libération se nourrissait ici d'une connaissance profonde des états du cœur, d'un sens aigu des renoncements et purifications actives demandés à l'âme qui veut servir son Seigneur et lui seul. Oui, Bahya se situe bien dans la lignée des mystiques de l'Islam, dont M. Louis Gardet scrutait les tendances dans son *Introduction à la théologie musulmane,* mais avec, peut-être, une très judaïque aspiration à recevoir en soi et maintenaient la présence, la *shékhinah*, du Saint béni-soit-il.

Par les pouvoirs de l'amour, et par eux seuls, le saint, pour Bahya, accède à l'objectivité de la vision et de la puissance. Cette pensée de Gamaliel, que Bahya commente longuement, constitue en fait le pôle de la doctrine mystique de notre auteur :

> Fais Sa volonté comme ta volonté,
> Pour qu'il fasse ta volonté comme Sa volonté.
> Annule ta volonté devant Sa volonté,
> Pour qu'il annule la volonté des autres
> Devant ta volonté.

Est-il possible d'exprimer avec plus de puissance et moins de mots la fin dernière de toute vie de l'esprit : l'union des volontés ? Pour accéder à cette pureté, l'âme doit se dépouiller de ses *écorces* (*kelipot*), pour employer le langage des cabbalistes postérieurs, et, libérée de son poids de chair, accéder aux fécondités du vouloir. L'union des volontés! Qui encore sait-il de nos jours ce que ces mots, dans la pleine lumière de leur signification, renferment de vie et leur promesse de salut ?« Lui, faire ma volonté ? » — « Oui, si d'abord ta volonté s'est purifiée et identifiée en sa volonté. »

Transfiguré par l'amour le saint devient *autre* et semblable à l'objet de son amour :

Il ne médite que son souvenir,

Ne voit que ses voies,

N'entend que ses paroles
Ne mange que ce dont il le nourrit.

Il ne pense qu'à sa grandeur,
Ne fait que son désir,
N'a de joie qu'en le servant
Ne recherche que sa volonté
Ne court que là où il l'envoie
Ne se dresse que contre sa rébellion.

Il n'habite que dans sa demeure,
Ne se lève que dans sa fidélité,
Ne lit que dans son livre
Il ne se revêt que du vêtement de sa crainte
Et ne dort que sur la couche de son amour...

Ainsi le saint accède-t-il à une connaissance seconde : il voit sans le secours de ses yeux, entend sans oreilles, parle sans mots. Son être est identique à son vouloir de Dieu et sa force est force de Dieu. Il faudrait ici citer tout l'admirable Portique Dixième de l'*Introduction aux devoirs des cœurs*, pour décrire l'état d'union tel que Bahya l'a connu :

> (L'âme) ne sort de cette attitude (de renoncement et de crainte) que lorsque Dieu fait taire son effroi et sa crainte. Elle s'abreuve alors à la coupe de l'amour sacré. Elle s'isole en Dieu pour unir son cœur à lui, et lui faire l'offrande d'amour; elle s'abandonne, elle désire... Elle n'a aucun souci sinon de se soumettre à lui. Nulle image ne traverse son esprit sinon la sienne. Et nul, hormis lui, ne hante sa pensée. Malade d'amour et ivre de désir, elle n'ébauche aucun geste qui ne l'unisse à sa volonté, n'autorise la langue que pour le commémorer, le louer, le chanter et le glorifier. S'il la comble, elle rend grâce; s'il l'accable, elle patiente et ne conçoit que plus d'amour, plus d'abandon... [4].

Ainsi l'universalité de la pensée de Bahya se nourrit-elle de la vision du Roi de Gloire. Davantage sans doute qu'aucun

4. *Op. cit.*, p. 583.

autre, il franchit les frontières qui rendent captives les religions pour puiser, lui, docteur d'Israël, dans les sources de la spiritualité musulmane, à pleines mains, et même dans les Évangiles : il cite deux textes notoirement attribués à Jésus, qu'il est le premier parmi les docteurs de la Synagogue à dénommer un saint. Le mystère de cette personnalité qui s'ouvre si librement aux appels des voix faisant écho à la sienne, au-delà des conformismes trop commodément admis, n'est pas le moindre attrait d'une œuvre presque millénaire et qui conserve à nos yeux sa fraîcheur d'éternité. Bahya est bien le cygne de la Synagogue; cependant le destin historique du peuple juif qui se situe au centre de la philosophie religieuse d'un Judah Halévy, ou le droit canon qui constitue la plus grande part de l'œuvre d'un Maïmonide, n'occupent presque aucune place dans sa doctrine : tant il est vrai que Dieu nous ait ordonné au Sinaï de l'aimer, lui de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces et non pas l'idée que nous nous faisions de lui...

Et c'est sans doute parce que Bahya a su sortir des frontières que les captifs des ghettos l'ont reconnu pour maître et que sa doctrine inspire tous ceux qui se soucient de la renaissance spirituelle du peuple de la Bible aujourd'hui de retour en Terre sainte, notamment Rabbi Kook.



L'amour est un élan de l'âme, qui, en son essence, se détache vers Dieu pour s'unir à sa très haute lumière : est-il plus forte définition de l'amour? Depuis près de vingt ans que je l'ai lue pour la première fois, cette phrase, je ne cesse de me la répéter dans le secret du cœur, comme si elle contenait un secret que je n'ai pas encore découvert et dont il faudra attendre la fin dernière pour en connaître le dernier mot; en son essence, l'élan de l'âme n'est possible que grâce à son détachement. D'où nécessité, dans la quête d'amour, des pratiques contemplatives et ascétiques; mais l'élan de l'âme doit avoir Dieu pour but et ne prouve sa rectitude que si son fruit est de très haute lumière : il est du moins clair qu'un religieux sans joie adore un autre que Dieu...



Cette nuit de Grand Pardon sur le Mont Sion, la voix du muezzin au minaret de la Mosquée d'Omar, la voix des cloches au clocher de l'église de la Dormition, la voix d'Israël auprès de son Roi et chantant ses Psaumes et la voix du vent dans les cyprès chantaient toutes : *L'amour est un élan de l'âme*... Et le silence de la nuit lui aussi chantait et priait pour que les frontières s'effondrent et pour que les enfants d'un même Père se reconnaissent et se retrouvent. Ici, sur le Mont Sion en sa paradoxale frontière me séparant de la vieille ville que je vois de mes regards et dont j'entends le bruit sans que je puisse aller baiser les pierres de son Mur Occidental... L'élan de l'amour seul pourra triompher de nos partages, triompher de nos frontières, triompher de nos lâchetés et de nos indifférences et de nos cécités, faire que les nations renoncent à la guerre et à la torture, faire que les Églises rendent sans mensonge et sans faiblesse le témoignage d'amour et de justice qu'elles doivent à Dieu, faire que les hommes accèdent à cette vertu de sincérité hors de laquelle il n'est que mort et que ruine de l'âme. Aujourd'hui Israël tout entier entend la voix identique à celle qui retentit sur le Sinaï, la voix qui fait revenir sur les collines de Sion les exilés du fond du monde, la voix qui couvre de forêts les montagnes chauves, de fleurs les marécages, de blés les aridités du Néguev, d'hommes vivants ces montagnes et ces plaines... Et cette voix ne cesse de crier que l'amour est un élan de l'âme et qu'il nous faut libérer l'amour si nous voulons seulement survivre : là réside l'actualité de Bahya ibn Paquda et là se tient l'éternité de son message. L'Occident, en ses racines chrétiennes, saura-t-il jamais avoir assez de silence pour entendre en ses églises, en ses nations, en ses hommes, en ses femmes, en ses œuvres, la voix nouvelle aujourd'hui présente qui le convoque pour les ultimes accomplissements de sa vocation d'unité ? Saura-t-il échapper au vertige des menaces de guerre ? Saura-t-il triompher de ses idoles dérisoires ?...

Que quelques-uns l'entendent : *l'amour est un élan de l'âme qui se détache pour s'unir à une très haute lumière...*

André Chouraqui.

Jérusalem, septembre 1958.

L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE D'EDMOND FLEG

d'après quelques textes choisis

> Moi-même, à vingt ans, je pensais n'avoir plus rien d'Israël; j'étais persuadé qu'Israël allait disparaître, qu'on ne parlerait plus d'Israël dans vingt ans. Les vingt ans ont passé, et douze années encore, et je suis redevenu juif, si évidemment, qu'on me demande pourquoi je le suis...
>
> Si tu crois éteinte en toi la flamme d'Israël, regarde et attends; un jour, elle se rallumera. C'est une histoire très vieille, que chaque siècle recommence : Israël a eu mille occasions de mourir; mille fois il est ressuscité. Je veux te raconter comment il est mort et ressuscité en moi, afin que, s'il meurt en toi, à ton tour tu l'y sentes renaître [1].

Edmond Fleg est l'une des personnalités les plus représentatives du judaïsme français : non seulement, il joue depuis de longues années un rôle animateur de la vie juive française, mais encore sa propre évolution religieuse reflète, quoique à une profondeur exceptionnelle, celle de beaucoup d'Israélites français.

Edmond Fleg est un homme profondément religieux. Son

1. E. Fleg, *Pourquoi je suis juif*, Éd. de France, 1928, p. 10.

expérience religieuse, qui se situe un peu en dehors du judaïsme conservateur, est à la fois originale et typique. Tout en cherchant à vivre d'une façon personnelle sa religion, Fleg reste le fils de son peuple, de sa race. C'est que, dans le judaïsme, l'expérience la plus personnelle de Dieu porte toujours le sceau de l'appartenance ethnique au peuple d'Israël. L'expérience spirituelle y est liée à une tradition à la fois religieuse, ethnique et humaine.

Edmond Fleg a analysé son évolution religieuse, son appartenance à Israël et la mission de son peuple, dans plusieurs « confessions » destinées à son petit-fils — petit-fils qui devait mourir à sa naissance. Nous en trouvons les étapes les plus importantes dans *Pourquoi je suis juif*[2], *Ma Palestine*[3], *Dieu 1936*, *Nous de l'espérance*. Nous glanerons dans ces différents écrits les passages qui nous paraissent les plus caractéristiques de l'expérience religieuse du poète.



Edmond Fleg est né à Genève en 1874 d'une famille juive pratiquante : « La religion, en ce temps-là, était mêlée à tous les actes de la vie (de mes parents), mais d'une manière si simple que je n'y voyais pas la religion. » Ne comprenant pas le sens des pratiques rituelles de son entourage, l'enfant était sensible à la joie sur le visage de ses parents les soirs de fête et il avait profondément le sens du Dieu vivant :

> Il y avait Dieu aussi : on vivait avec lui, mais sa présence était sous-entendue; on n'en parlait jamais. Je n'entendais son nom, je ne le prononçais qu'à la prière du soir que ma mère... me faisait dire avant de me border dans mon lit. Elle était bien courte, cette prière : quelques mots hébreux, que je répétais sans les comprendre, et puis une seule phrase : « Mon Dieu, protège papa, maman, tous ceux que j'aime. » Oui, elle était courte, cette prière; ce fut elle pourtant qui commença de défaire mon respect du culte familial.
>
> La lumière éteinte, je restais seul avec ce Dieu à qui je venais de réciter une leçon. Alors, je lui parlais. Sous quelle forme ? Dans quel langage ? Comment te le redire, mon petit-fils qui n'es pas encore né ?
>
> Si tu les connais à ton tour, ces mouvements vers l'invisible,

2. Doublé d'un roman autobiographique, *L'enfant prophète.*
3. Repris par *Jésus raconté par le Juif errant.*

> si tu l'éprouves comme je l'éprouvais, ce toucher de l'au-delà, si tu le prononces silencieusement, cet appel intérieur, tu retrouveras les mots qui me servaient.
>
> Dieu était là, je le savais, très loin et tout près, partout et dans mon cœur. Je lui racontais mes fautes et je cherchais son pardon. Je voulais être meilleur, je ne pouvais l'être sans lui. Je lui promettais de mieux faire, je le suppliais de m'aider. Et il m'aidait, j'en étais sûr. Je montais jusqu'à lui. Il m'entourait, il me prenait; je m'endormais dans ses bras.
>
> Qui m'avait montré à prier ainsi ? Personne. Mais que valaient, auprès de cette prière sans forme et sans voix, d'incompréhensibles litanies et des gestes inexpliqués ? Je vais écrire des mots qui prêteront à ma pensée balbutiante une clarté qui lui manquait; mais je commençais de sentir un contraste entre ma prière à moi, qui m'était toute proche, et la prière de mon père, que je ne saisissais pas. Ou plutôt, la mienne seule me semblait une prière; l'autre, une habitude, que Dieu ne voyait plus [4].

L'enfant, en grandissant, était de plus en plus choqué par un ritualisme dont il ne comprenait pas le sens et que personne ne lui expliquait :

> Lorsque, à treize ans, je fis ma première communion juive, je pus bien, le matin, psalmodier devant l'Arche, sans une fausse note, le texte biblique dont je ne comprenais pas un mot, et, le soir, après le festin, réciter d'une haleine la bénédiction qui était restée pour moi de l'hébreu; mais, quand je fus seul, la nuit, dans mon lit, face à face avec le Dieu qui me visitait, je me demandai confusément s'il était bien le Dieu d'Israël.
>
> Il l'était, mon petit. Toutes ces prières, dont le sens me fuyait, le révélaient magnifiquement; tous ces rites, dont le vide m'isolait, étaient faits de sa présence. Mais je ne le savais pas, on me l'avait mal dit; et il me fallut errer longtemps parmi les hommes et les pensées pour toucher cette vérité [5].

Vers quatorze ans, Fleg quitta pour la première fois le milieu familial. Il fut reçu, à la campagne, dans une famille chrétienne très cultivée. Il était frappé par l'harmonie et l'aisance morale qui y régnaient. Succombant déjà un peu à la tentation « d'idéalisme », l'adolescent se pose le « problème » de Dieu. L'hiver suivant, par curiosité, il acheta un Évan-

4. *Pourquoi je suis juif*, pp. 14-15.
5. *Op. cit.*, pp. 19-20.

gile; cette lecture le bouleversa : il confia son émotion à son journal :

> Je ne suis pas un croyant; c'est ma vieille religion qui en est cause, ma pauvre religion, ruine d'un bâtiment pas achevé. Quels soucis de la forme! ces usages absurdes, hélas! ces défenses de manger du jambon, de déchirer un papier le samedi, cette coutume de manger sept jours du pain sans levain ont révolté depuis longtemps mon esprit, sans que j'ose me l'avouer. Ce qui a fini par me détacher de tout cela, c'est la lecture du Nouveau Testament. J'ai pleuré de vraies larmes en lisant le supplice de Jésus et j'ai eu honte pour mes pères qui se sont souillés du sang de ce juste qu'ils ont si traîtreusement crucifié. Oui, j'ai eu honte de ma race. On me dit : « Un Juif et un Chrétien ne peuvent jamais s'accorder ensemble. » Je ne suis pas juif, non. C'est honteux peut-être d'abandonner ainsi dans son cœur la foi de ses aïeux, mais je ne trouve pas que je doive imiter leurs erreurs. Mes opinions sont à moi, personne ne me les a inculquées, je n'ai jamais lu de livres là-dessus. On me dit qu'il n'y a que les chrétiens qui peuvent comprendre leur religion, parce que leur religion, c'est la vie de Jésus. C'est aussi la mienne, car cette vie si belle, c'est celle que je me donne pour exemple : cette charité, cette clémence sont l'objet de mon admiration; c'est là ce que mon âme aime, ce qu'elle trouve vraiment grand. Je comprends Jésus, mais je ne le regarde pas comme un être surnaturel, c'est au-dessus de mon intelligence, et je ne peux pas le croire divin en fermant les yeux, c'est au-dessous d'elle. Même, je comprends mieux Jésus qu'un Dieu maître absolu et juge de tout. Ce n'est pas que je sois athée, oh! non. Toutes les nuits, je prie, mais je prie un Dieu qui est dans moi, mais qui n'est pas un maître. On me dit : Dieu, c'est un esprit. Pourquoi ne serait-il pas une idée qui fait entendre sa voix dans la conscience de chacun? La foi complète, je l'admire, je l'envie, mais, hélas! je ne l'ai pas. Je ne peux pas être juif. Je ne peux pas être chrétien. Mais, si je sais suivre celui que je prends pour modèle, si je prends le bien comme Dieu et si je crois qu'il est peut-être la manifestation d'un Dieu Tout-Puissant, suis-je très coupable? Que je sois pardonné si je me trompe, que je trouve plus tard une clémence là-haut si j'ai douté. Dieu, fais entrer ta lumière en moi, montre-toi si tu es[6]!

La crise religieuse allait s'aggravant. Fleg fit des études, vint à Paris, devint élève de l'École Normale. Plongé dans

6. *Op. cit.*, pp. 23-24.

le milieu positiviste de la fin du siècle, sacrifiant à un certain dilettantisme « d'esthète », il abandonna non seulement les pratiques rituelles familiales, mais perdit aussi, ou crut tout au moins perdre, le sens du Dieu vivant qui l'habitait :

> Mes entretiens avec mon Dieu nocturne changèrent de ton. Le *Montre-toi, si tu es,* que je répétais naguère dans l'angoisse ne fut plus une prière; ce fut une sommation. Je défiais ce Dieu, je le blasphémais. Puis, renonçant à faire parler ce qui n'est pas, j'abandonnais son silence [7].

Ce vide, ainsi que la fragilité de sa propre personne, provoquèrent une névrose. Fleg pensa au suicide :

> Ne crois point, mon petit, que je rallume ce passé pour l'unique satisfaction de faire briller des souvenirs. S'il est une qualité — ou un défaut — qu'on attribue communément à Israël, c'est bien le souci de ce monde terrestre. Idéaliste ou matérialiste, il s'attache à la vie, soit pour l'exploiter, soit pour l'ennoblir. Se détourner d'elle, abdiquer avant l'heure, dans la contemplation, dans l'inaction ou dans la mort n'est pas le fait d'un juif. J'avais abandonné les rites et les statuts de ma famille. J'avais rejeté son Dieu. Et voici que se taisait en moi la voix la plus profonde de ma race [8].

Comme pour bien d'autres parmi ses contemporains, juifs ou non, l'affaire Dreyfus devait être pour Fleg l'occasion d'une reprise de conscience, d'une prise de position :

> Qu'est-ce que le judaïsme ? — Un danger, me dit-on, pour la société dont tu fais partie. Quel danger ?... Mais d'abord suis-je encore juif ? J'ai abandonné la religion juive. — Tu es juif quand même. Comment ? Pourquoi ? Que faire ? Dois-je me tuer, parce que je suis juif ?
>
> Par moments, je regrettais la foi étroite et forte de mes aïeux. Parqués dans leurs ghettos par le mépris et par la haine, eux, du moins, savaient pourquoi. Moi, je ne savais rien. Comment savoir ?
>
> D'Israël, j'ignorais tout. Et je regrettais mes années d'école, passées à l'étude de la philosophie, de la germanistique, des littératures comparées. J'aurais dû étudier l'hébreu, apprendre ma race, ses origines, ses croyances, son rôle dans l'histoire, sa

7. *Op. cit.*, p. 27.
8. *Op. cit.*, pp. 29-30.

place dans les groupes humains d'aujourd'hui; me rattacher, par elle, à quelque chose qui fût moi et qui fût plus que moi, continuer, par elle, quelque chose que d'autres eussent commencé, et que d'autres, après moi, continueraient.

Et je me disais que, si je faisais un autre usage de ma vie, si je me livrais à une autre étude, si je fondais plus tard une famille, sans avoir à léguer à mes enfants quelque idéal reçu de mes ancêtres, j'éprouverais toujours un obscur remords, le vague sentiment d'avoir failli à une tâche. Et je me rappelais mon père disparu, je me reprochais de n'avoir pas compris cette sagesse juive dont il me parlait et qui vivait en lui, et de ne plus rien trouver, par ma faute, entre le passé d'Israël et mon âme vide[9].

Ayant entendu parler de Th. Herzl et du sionisme, Fleg assista à l'un des premiers congrès sionistes de Bâle :

Que de contrastes juifs autour de moi : ce Polonais tout blême avec ses pommettes osseuses, cet Allemand à lunettes, ce Russe au regard d'ange, ce Persan barbu, ce glabre Américain, cet Égyptien coiffé du fez, et là, ce fantôme noir, immense dans son immense caftan, avec son bonnet de fourrure et les boucles pâles qui tombaient de ses tempes. Et, devant tous ces visages étrangers, il m'arriva ce qui devait m'arriver; je me sentis juif, très juif, mais je me sentis aussi très français, français de Genève, mais français.

... Français par ma mère, j'avais eu le cœur et l'esprit tournés vers la France, tout petit d'abord, par la gratitude juive de mes parents envers ce pays, puis par mes aspirations littéraires, puis par ma vie prolongée à Paris au milieu des lycéens, des sorbonnards et des normaliens, dont la camaraderie et l'amitié m'avaient aidé à devenir moi-même, puis, enfin, par ce déchirement qu'avait été pour moi le drame de Dreyfus dans la France déchirée... Lorsque, donc, abandonnant l'égoïsme du dilettante, je cherchais au fond de moi-même une tradition, j'y trouvais, plus forte et plus consciente que mes instincts juifs à peine réveillés, la tradition française, mêlée à celle d'Israël.

Alors, qu'était pour moi le sionisme ? Il pouvait me passionner, il me passionne toujours, ce grand miracle d'Israël, qui intéresse tout Israël : trois millions de Juifs parleront l'hébreu, vivront l'hébreu sur la terre de l'hébreu! Mais, pour les douze millions de Juifs qui resteront dispersés dans le monde, pour tous ceux-là, et pour moi-même, la question tragique restait

9. *Op. cit.*, pp. 49-50.

> posée : Qu'est-ce que le judaïsme ? Que doit faire un Juif ? Comment être juif ? Pourquoi être juif ? [10]

Et pendant de longues années, Fleg chercha la réponse à cette question. Il allait être père pour la première fois. C'est alors, en prenant conscience que sa paternité ne devait pas seulement être charnelle, mais avant tout spirituelle, qu'il prit la grande décision :

> Je venais d'être joué avec quelque succès; tout m'engageait à persévérer. J'abandonnai tout, et, pendant trois années, sans relâche j'étudiai le judaïsme.
>
> Je crois comprendre maintenant la force qui me poussa, et le moment qu'elle choisit pour s'exercer. Déjà, sans doute, j'obéissais à l'instinct qui me dicte aujourd'hui ce livre pour toi : je n'enseignerais pas à mes enfants la religion de mes pères, je voulais leur transmettre pourtant quelque chose d'Israël.
>
> Y a-t-il une mémoire ancestrale ? Je n'en puis guère douter, car ce que j'appris alors, il me sembla constamment, non que je l'apprenais, mais que je me le rappelais. L'hébreu d'abord. Oh! je ne le saurai jamais comme je voudrais! Mais j'en sais assez déjà pour m'être persuadé qu'on ne peut comprendre Israël sans comprendre l'hébreu. Ces mots dont j'avais entendu si souvent, durant mon enfance, prononcer les syllabes étranges, ces mots dont le sens m'était resté fermé s'ouvraient maintenant tout à coup devant moi, comme des portes qui s'ouvriraient sur des trésors. Et ce n'était pas seulement leur signification qui m'éclairait, mais aussi l'âme qui se dégageait d'eux, reflétant tout un monde, celui de mon père, le mien, dans la transparente filiation des dérivés d'une même racine, dans la structure rudimentaire de la phrase, dans l'illogique incohérence des images, dans l'impuissance à exprimer l'abstraction pure, dans les contours imprécis du verbe qui, distinguant à peine le passé, le présent et le futur, semble se mouvoir dans l'éternité.
>
> Je voulus connaître la pensée religieuse d'Israël [11]...

Il chercha à pénétrer cette pensée d'Israël par une longue et patiente étude de ses sources : la Thora, le Talmud. Il se replongea aussi dans l'histoire du peuple juif. Et la réflexion personnelle de Fleg devint une sorte d'apologie de la pensée d'Israël qu'il compare et affronte au christianisme, à l'Islam,

10. *Op. cit.* pp. 52-54.
11. *Op. cit.*, pp. 55-56.

aux philosophies païennes et néo-païennes. En approfondissant la pensée juive, Fleg fait éclater son particularisme. Pour lui, elle est universelle et le Dieu Un d'Israël est le Dieu de l'Homme Un, le Dieu de tous les hommes unis dans la grande fraternité humaine :

> Dieu, selon ces Juifs, est tout à la fois hors du monde et dans le monde. Hors du monde, transcendant, il est inaccessible à la pensée humaine. Dans le monde, immanent, il est tout près de nous, il est en nous. Et, en tant qu'elle est en nous, cette Présence divine, cette Sheklina, comme ils disent, se trouve comme liée aux démarches de la conscience humaine. L'unité de Dieu, — qui se brise en se réfractant dans la diversité des êtres, et qui se divise dans les divisions des hommes, — la prière et la justice, qui unissent les hommes, la peuvent rétablir...
>
> ... Selon le Zohar, lorsque l'homme chante ici-bas la louange de Dieu, les anges la chantent là-haut; lorsqu'il pèche ici-bas, il arrête, là-haut, l'hymne des anges; lorsqu'il proclame ici-bas l'Unité de Dieu, il la réalise dans tous les mondes.
>
> Ainsi, la justice de l'homme augmenterait et fortifierait sur la terre la Présence de Dieu. L'homme collaborerait avec Dieu. Il parachèverait, en le recréant, le monde créé par Dieu. Sa faute briserait l'unité divine; son mérite rendrait à Dieu son unité.
>
> Là est toute la mystique d'Israël[12].
>
> La Tora[13] d'Israël. Je commence à voir plus clair. Deux aspects de la Tora :
>
> 1) Les préceptes moraux et religieux d'ordre, de justice, de paix et d'amour qui sont la loi idéale de toute société humaine, la loi aussi de l'univers; car, selon nos prophètes et nos sages, l'ordre qui préside à l'harmonie de la terre et des cieux est de même essence que l'ordre moral. (Et ce serait pourquoi : « Dieu, en créant le monde, lisait la Tora[14] ».)
>
> 2) La loi particulière à Israël : elle contient l'autre, mais y ajoute toutes les prescriptions qui réglementent la vie de ce peuple et le font différent des autres peuples.
>
> Entre ces deux aspects de la Tora, un lien profond : pour qu'à la fin des temps le Messie règne sur le monde, avec sa justice, sa paix et son amour, il faut qu'Israël, qui est l'espoir

12. *Op. cit.*, pp. 65-66.
13. Loi donnée au Sinaï au peuple d'Israël et qui lui impose un mode de vie particulier, loi qui est le signe de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple.
14. Voir ci-dessous, p. 402.

du Messie, reste Israël jusqu'à la fin des temps. Donc, sa loi particulière devrait être éternelle, comme la loi universelle...

Que j'étais injuste pour ces six cent treize commandements dont la pratique est exigée de l'Israélite! Les coutumes religieuses qu'avait critiquées mon adolescence s'illuminent tout à coup pour moi d'un sens magnifique.

Il s'agissait, pour ces Juifs, d'associer Dieu à tous les actes de la vie, du plus haut jusqu'au plus humble, de faire de chacun de ces actes un hommage à Dieu, et, spiritualisant ainsi le manger même et le boire, de transposer l'existence quotidienne sur un plan spirituel.

Il s'agissait, par le rite, par la charité, par la pénitence, par la fête, par la joie, de créer, comme dit la Bible, un peuple de prêtres; non pas de prêtres retranchés de la vie dans la prière et la contemplation, mais de prêtres acceptant et vivant toutes les formes de la vie, dans l'étude, le travail, la famille et la société, et sanctifiant chacun des actes de cette vie par la prière et la contemplation.

Israël ne voulait pas être un peuple saint pour lui seulement, mais aussi pour sa mission.

Sa mission! Égoïsme? Orgueil?... Pas chez nos prophètes ni chez nos sages! Israël leur paraît une race infime et misérable, toute chargée de péchés et sans cesse retombant dans son péché. Dieu ne choisit cette boue que pour montrer ce qu'il peut faire avec la boue. Car ce Dieu d'Israël n'appartient point à Israël : c'est le Dieu qu'Israël doit révéler à tous les hommes. Parmi l'hostilité des peuples, ce peuple doit proclamer le Nom du Dieu-Un, jusqu'aux temps où tous les peuples, avec lui, adoreront le Dieu-Un.

En se chargeant ainsi du fardeau de sa Loi, Israël se sent élu non comme un maître, mais comme un serviteur; il ne se place si loin des autres que par un devoir qu'il s'impose; il ne se sépare d'eux que pour les unir...

« Aime l'Éternel, ton Dieu. » « Aime ton prochain comme toi-même. » Ce sont là, disent avec Jésus nos docteurs, deux commandements qui n'en font qu'un : l'homme étant l'image de Dieu, aimer l'homme, c'est aimer Dieu.

« Soyez saints, comme je suis saint », dit l'Éternel aux Hébreux. L'homme, créé à l'image de Dieu, doit ressembler à son Créateur.

Or Dieu est Un, l'homme doit être Un. Il brise ici-bas, en se divisant, l'Unité divine[15]. La proclamer ne suffit donc pas.

15. L'unité divine est l'affirmation théologique fondamentale du judaïsme. C'est cette affirmation du Dieu Un qui est Esprit qui constituait son originalité parmi les peuples païens.

« Voulez-vous glorifier Dieu, dit le Talmud, tâchez de lui ressembler. » Pour que vienne le règne de Dieu, il faut que l'homme recrée l'homme créé par Dieu, jusqu'à ce que l'unité humaine reflète et reconstruise en ce monde l'unité de Dieu.

Selon le commentaire talmudique et cabbalistique de la Genèse, Adam, image de Dieu, fut d'abord homme et femme à la fois : l'amour conjugal, retour à cette unité, est déjà un retour à l'image de l'unité divine. Le péché a multiplié les hommes et les a divisés : l'amour familial, l'amour du prochain, la justice sociale, qui créent, par l'union, des groupes humains de plus en plus vastes, créent des images de plus en plus vastes de la divine unité; et la paix des nations créera la plus vaste de toutes. « Le nom de Dieu est Paix » : quand les hommes, libres créateurs, auront créé l'Homme, « Dieu sera Un, et son Nom sera Un. »

Croyance au progrès de l'homme, créant par son progrès le règne de Dieu, telle est la foi d'Israël. La pratique de sa Loi lui apparaît comme liée à l'avènement du Messie, et l'avènement du Messie à celui de l'homme parfait. Pour accomplir cette promesse, il veut s'éduquer, se conserver, faire de soi, selon le mot du Talmud, « un ciment » entre les peuples, mettre en soi, selon le mot de Juda Halévi, « le cœur du monde »; identifiant, seul entre entre tous, son destin au destin de tous, il veut devenir un peuple de prêtres, pour devenir le prêtre de l'humanité.

L'Unité humaine n'est donc point pour Israël une entité logique, mais une vérité révélée, une vérité divine, qui du passé se projette sur l'avenir, et dont le peuple qui la proclame doit faire au long des siècles, avec les autres peuples, une humaine réalité.

L'Unité humaine est pour le Juif un article de foi, comme l'Unité divine; et, quand je cherche, dans la conscience de ma race, quel est mon devoir de Juif, son Dieu me répond : « Ton devoir de Juif, c'est ton devoir d'homme[16].

Si cette prise de conscience de la tradition juive confirma Fleg dans le judaïsme qui, à ses yeux, contient toute la vérité, sa recherche se situe pourtant, tout au long de son œuvre, dans une sorte d'affrontement intérieur entre le christianisme et le judaïsme, dans un dialogue, presque constant, avec Jésus « un des fils les plus purs d'Israël » dont il cherche le visage authentique. Il perçoit la contradiction intrinsèque d'un anti-

16. *Op. cit.*, pp. 68-72.

sémitisme prétendu chrétien. Il rapproche certaines attitudes juives et chrétiennes.

> Je dus exclure enfin l'antisémitisme prétendu chrétien. Le Christ a ordonné le pardon des Juifs : selon la doctrine de saint Paul, dont hérita l'Église, leur crime lui-même eut quelque chose de sacré, puisqu'il commença, par le sacrifice de Jésus, le salut du monde; et ils devront vivre jusqu'à la fin des temps, pour parachever leur mission, en convertissant, à leur exemple, les païens des derniers jours. Si des chrétiens ont persécuté des Juifs (et ils l'ont fait hideusement et le font encore), c'est qu'ils ne possèdent ni les vertus, ni les croyances chrétiennes; ils restent païens; on n'est pas antijuif sans être antichrétien [17].

> Il est faux de dire que (le christianisme) n'a tourné ses yeux que vers les joies de l'au-delà, comme il est faux de dire qu'Israël n'a regardé que la terre. Tous deux, le Juif et le Chrétien, croient que pour entrer au royaume céleste il faut s'efforcer de l'établir ici-bas : le Juif attend la venue de son Messie, le Chrétien attend le retour du sien; et... en cette même attente réside un même espoir.
> L'Unité humaine qu'Israël proclame, l'Église l'a sans cesse proclamée : c'est elle qui, dès ses origines, baptisa du même baptême l'esclave et le roi; c'est elle qui, aujourd'hui, intronise les évêques chinois, alors que les autorités laïques des États civilisés refusent aux Jaunes de leurs colonies l'égalité civile [18]...

Cette longue étude, cette méditation sur Dieu, Israël et sa mission, les religions, l'homme, le monde aboutit à une profession de foi, chef-d'œuvre de poésie lyrique, où sont étroitement mêlés le fier sentiment d'appartenance au peuple d'Israël, l'amour de l'homme et la foi en Dieu.

> Et maintenant, mon enfant, tourne-toi vers ce passé, regarde et réfléchis. On ne reproche aux Juifs qu'une chose, et, malgré tous les mensonges et tous les meurtres qui l'accompagnent, ce reproche est justifié : ils veulent être juifs. Leur passé leur en donne-t-il le droit ? Permet-il qu'il en soit autrement ?
> Vois ce sublime dessein, qui se révèle dès l'origine, et qui, de siècle en siècle, se réalise. Les Grecs avaient-ils d'avance déclaré au monde qu'ils lui révéleraient la Beauté ? les Romains qu'ils lui révéleraient le Droit ? Vois ce peuple, chétif et impur, annonçant ce qui sera son histoire, au début même de son his-

17. *Op. cit.*, p. 80.
18. *Op. cit.*, pp. 92-93.

toire; vois-le choisir la mission qui le choisit et marcher avec elle dans la voie qu'il s'est prédite. Vois-le, ce peuple d'éternels pécheurs, banni deux fois et survivant à ses deux dispersions; et, selon l'ordre même de ses prophéties, rapportant de son premier exil l'unité divine, et préparant, par le second, l'unité humaine. Vois-le traqué sur toute la terre, toujours près de mourir, et trouvant toujours quelque abri provisoire qui le soustrait à la mort. Vois-le portant sa vérité, et, parce qu'il la veut garder pure, la laisser se répandre sur le monde en flammes de lumière, où s'allument pour lui des bûchers. Vois-le, incarnant dans sa chair les deux amours qui le supplicient, et, au moment même où il se donne, avec eux, à toutes les nations de la terre, reconstruire, pour se survivre encore, le foyer de son souvenir et de son espérance, qui est l'espérance universelle. Et dis-moi si, dans cette histoire unique, tu ne sens pas l'éternelle présence d'une pensée et d'une volonté qui ont dicté à ce peuple sa tâche, qui en ont rendu possible l'accomplissement, en l'éprouvant par la souffrance, en le sauvant dans les épreuves, en le guidant pas à pas, de son passé douloureux à son triomphant avenir. Pour moi, mon enfant, qui ai si longtemps cherché la preuve de l'existence de Dieu, je l'ai trouvée dans l'existence d'Israël.

Je suis juif, parce que, né d'Israël, et l'ayant perdu, je l'ai senti revivre en moi, plus vivant que moi-même.

Je suis juif, parce que, né d'Israël, et l'ayant retrouvé, je veux qu'il vive après moi, plus vivant qu'en moi-même.

Je suis juif, parce que la foi d'Israël n'exige de mon esprit aucune abdication.

Je suis juif, parce que la foi d'Israël réclame de mon cœur toutes les abnégations.

Je suis juif, parce qu'en tous lieux où pleure une souffrance, le Juif pleure.

Je suis juif, parce qu'en tous temps où crie une désespérance, le Juif espère.

Je suis juif, parce que la parole d'Israël est la plus ancienne et la plus nouvelle.

Je suis juif, parce que la promesse d'Israël est la promesse universelle.

Je suis juif, parce que, pour Israël, le monde n'est pas achevé : les hommes l'achèvent.

Je suis juif, parce que, pour Israël, l'Homme n'est pas créé : les hommes le créent.

Je suis juif, parce qu'au-dessus des nations et d'Israël, Israël place l'Homme et son Unité.

Je suis juif, parce qu'au-dessus de l'Homme, image de la divine Unité, Israël place l'Unité divine, et sa divinité.

Parfois, mon enfant, quand je parcours un musée, devant ces tableaux, ces statues, ces meubles et ces armes, ces faïences, ces cristaux, ces mosaïques, ces vêtements et ces parures, ces monnaies, ces bijoux, venus là de tous les lieux et de tous les temps, pour s'accrocher aux murs, se dresser sur des socles, s'aligner derrière des balustrades, se classer, se numéroter, s'étiqueter sous des vitrines, je songe que l'un ou l'autre de mes ancêtres pourrait avoir vu, touché, manié ou admiré l'une ou l'autre de ces choses, dans le lieu même, dans le temps même où elle fut faite pour l'usage, pour le travail, pour la douleur ou pour la joie des hommes.

Cette porte aux clous gris, entre deux peupliers, dans ce cadre doré, c'est la synagogue de Genève où mon père entrait pour prier. Et là, ce pont de bateaux sur le Rhin : mon grand-père, à Huningue, traversait le Rhin. Et son grand-père à lui, où vivait-il ? Peut-être, en supputant dans sa rêverie les nombres mystiques de la Cabbale, voyait-il à travers les carreaux pensifs de sa fenêtre glisser ce traîneau sur la neige d'Allemagne ou de Pologne ? Et le grand-père du grand-père de son grand-père ? C'était peut-être ce peseur d'or, dans ce ghetto d'Amsterdam, peint par Rembrandt.

Un de mes aïeux a pu boire dans cette tasse à vin, en rentrant chez lui après avoir écouté la leçon de son maître Raschi, à l'école de Troyes en Champagne; un de mes aïeux a pu s'asseoir sur ce fauteuil incrusté de jade, quand un sultan lui donnait son pouls à tâter; un des mes aïeux a pu voir un moine en cagoule porter cette croix de Castille en le conduisant à l'autodafé; un de mes aïeux a pu voir ses enfants piétinés par le cheval du Croisé qui portait cette armure.

Ces couronnes de plumes, un autre les a-t-il reçues d'un sauvage d'Amérique ? Ces ivoires africains, ces soies de Chine, un autre les a-t-il achetés aux bords du Congo ou de l'Amour, pour les vendre aux rives du Gange ou aux lagunes vénitiennes ?

L'un d'eux labourait la plaine de Saron avec cette charrue durcie au feu; l'un d'eux, dans ces paniers tressés, montait offrir au Temple la dîme de ses figues.

Ce Titus de marbre, quand il était de chair, un de mes aïeux, enchaîné à son char, l'a suivi, sanglant, dans le triomphe du forum; ce mage barbu à la robe frangée, entre ces deux taureaux ailés à profil humain, un de mes aïeux a flairé sous ses pieds la poussière de Babylone; ce Pharaon de porphyre, aux deux mains plates sur ses deux cuisses plates, un de mes aïeux s'est courbé sous son souffle, avant de ceindre sa ceinture et de prendre à la main son bâton pour suivre

> Moïse à travers l'eau rouge; et cette idole de Soummir, aux yeux sphériques, aux mâchoires triangulaires, c'est peut-être celle-là qu'Abraham brisa, lorsqu'il quitta sa maison de Chaldée, pour suivre l'invisible appel de son Dieu.
>
> Et je me dis : de ce père lointain jusqu'à mon père à moi, tous ces pères m'ont transmis une vérité qui coulait dans leur sang, qui coule dans le mien; et je ne la transmettrais pas, avec mon sang, à ceux de mon sang.
>
> La recevras-tu, mon enfant ? La transmettras-tu ? Peut-être voudras-tu la quitter. Alors, que ce soit pour une vérité plus grande, s'il en est une. Je ne pourrai pas t'en vouloir. Ce sera ma faute : je ne te l'aurai pas transmise comme je l'avais reçue.
>
> Mais, que tu l'abandonnes ou que tu le suives, Israël marchera jusqu'aux derniers jours[19].

Ce texte date de 1927. D'autres expériences, d'autres joies et d'autres souffrances devaient approfondir en Fleg l'amour de son peuple et l'amour de son Dieu.

Ce fut, d'abord, en 1931, un premier voyage en Israël qui, alors, était encore la Palestine. Il y alla pour préparer une vie de Jésus. Mais ce Jésus qu'il cherchait dans son pays natal, il ne le trouva guère aux lieux saints qui lui sont dédiés. Pourtant, de temps en temps, Fleg succombe aux charmes évocateurs de la Galilée et de la vie pauvre et héroïque des premiers pionniers d'Israël :

> Jésus! Jésus! que j'étais venu chercher de si loin, Jésus que j'avais oublié! Ni sur les pavés de la Voie douloureuse, ni sous les marbres du Saint Sépulcre, ni dans cette chapelle du Puits de Jacob, où des housses de toile rouge recouvrent les lustres, où une manivelle fait descendre en grinçant trois lumières qui éclairent tout au fond l'eau sacrée, ni à Cana où l'on expose les cruches du vin miraculeux, ni au Tabor où Grecs et Latins se disputent la Transfiguration, nulle part en Palestine, je ne l'avais trouvé. Et voici qu'il revenait! Il revenait parmi ces Juifs, humains comme lui!
>
> N'avait-il pas dit : *Heureux les pauvres* ? Et ceux-ci étaient pauvres. N'avait-il pas dit : *Heureux ceux qui ont faim et soif de justice* ? Ceux-ci cherchaient la justice. Et *Heureux ceux qui procurent la paix* ? Et ceux-ci voulaient la paix.
>
> Il était là. Il n'avait pas ces gestes d'apparat que lui prêtent les statues, ni cette barbe bien peignée, ni cette raie au mi-

19. *Op. cit.*, pp. 95-100.

lieu des cheveux, ni ce nez d'Apollon. Il était comme eux. Il leur ressemblait. Son front, comme les leurs, portait la pensée; mais, comme les leurs, ses mains étaient calleuses.

Il tirait le filet sur la berge, avec les pêcheurs; il allumait le feu sur la pierre, pour rôtir avec eux le poisson. Il appelait les bœufs dans les lauriers. Il rabotait la porte de l'étable. Il actionnait la pompe à moteur de l'orangerie. Il expliquait aux scouts une parabole. Il faisait une conférence devant la bibliothèque.

Partout, il m'accompagnait. Il entrait avec moi à Mizpa, à Kfar Hittim, à Migdal. Il parlait, avec douceur, avec force. Il était plein d'orgueil et de contradictions. Il prêchait la mansuétude, mais il s'emportait; il prêchait le pardon, mais il maudissait :

— *Malheur à vous, Pharisiens,* criait-il, *parce que vous aimez la première place dans les synagogues! Malheur à vous, parce que vous payez la dîme de la menthe, de la rue et de toutes sortes d'herbes, mais vous négligez la justice et l'amour de Dieu.*

Et il criait encore :

— *Malheur à vous, riches, qui avez déjà reçu votre consolation! Malheur à vous, qui êtes rassasiés, car vous aurez faim. Malheur à vous, qui riez, vous pleurerez!*

Et, à travers les acacias et les eucalyptus, sur les gazons, les safrans et les anémones, des tours de Tibériade aux plaines de Gennézar, et jusqu'aux bords déserts et aux sommets déserts où Capernaüm, Bethsaïda et Corazaïn s'enfouirent sous son anathème, je les voyais, accourus pêle-mêle d'Europe ou d'Amérique, fuyant, hurlant, grinçant des dents, serrant de leurs poings contre leurs poitrines leurs psautiers, leurs perles et leurs bank-notes, — et je courais au milieu d'eux, — tous les faux dévots, tous les riches qui, sophistiquant sa parole, comprenaient trop tard les Pionniers d'Israël, ses apôtres.

Et, du haut du Mont des Béatitudes, dominant tout le lac, il levait, sur leurs épaules confondues, les lanières démesurées du fouet qui chassa les Marchands du Temple [20]!

Si Fleg rapporta de ce voyage en Palestine son *Jésus raconté par le Juif errant,* il s'y retrouva cependant avant tout comme juif. Il revit la Pâque de ses ancêtres, il éprouve leur crainte sacrée :

Derrière la Mosquée [21], les degrés descendent. C'est l'em-

20. E. FLEG, *Ma Palestine,* Éd. Rieder, Paris, 1932, pp. 238-240.
21. La Mosquée d'Omar qui s'élève sur le mont Moria, à l'emplacement du temple.

placement du Saint des Saints, où rayonnait dans les ténèbres l'arche en bois de cèdre qui contenait les dix commandements gravés au Sinaï sur deux tables de pierre. Seul, le Grand-Prêtre y entrait, une fois dans l'année, après s'être quinze fois purifié. La lumière du soleil elle-même en était bannie; nul œil humain, nul pas humain n'y osait pénétrer. Et, en descendant, je me disais :

— Si ton père, ton grand-père, si le père de ton grand-père, ou son grand-père, ou l'un quelconque de ceux qui furent tes ancêtres avait reçu comme toi la grâce de fouler de son pied le Moria, jamais il n'eût marché là où tu marches : un tel sacrilège l'eût épouvanté.

Alors se produisit en moi une chose que je n'attendais pas : du sang le plus lointain de ma race, une terreur coula dans mes veines, dans mes os; comme si une Présence inconnue allait me foudroyer, mes genoux tremblèrent, mes chevilles tremblèrent, — et je faillis tomber[22]!

Mais cette découverte, cette expérience spirituelle de la Terre qui est la Terre de Dieu et la Terre que Dieu donna au peuple d'Israël, s'accompagna d'un déchirement profond : Fleg pouvait-il oublier Paris? N'était-il pas français?

J'étais venu ici pour revivre un passé; ce passé m'échappe, le présent me prend. Mais, dans ce présent, quels instincts se partagent mon cœur! Je me sais attaché sans retour à une terre heureuse, pour laquelle je fus prêt à mourir; et, par instants, je sens ici, pour une terre douloureuse, pareil attachement.

Faut-il rompre ce lien naissant, ou le rendre plus fort? Quels droits possèdent sur moi le lieu où je suis, le lieu d'où je viens? Dans lequel serai-je moi, sans rien détruire de moi[23]?

Ce n'est que sur le chemin du retour, à la vue des Cariatides que le poète retrouva son équilibre intérieur :

... J'aperçus les Cariatides. La lourde architrave pesait sur leur front. Mais leurs jambes tranquilles sous les plis de leurs robes, leurs ventres polis, leurs poitrines, leurs nuques, leurs têtes sereines, portaient le fardeau sans en sentir le poids.

Alors, je compris; je compris cette voix si chère, qui m'avait dit sans cesse :

22. *Op. cit.*, pp. 81-82.
23. *Op. cit.*, p. 143.

> — Retourne au lieu pour qui tu fus prêt à donner ton sang, au lieu où t'attendent tes fils, où naîtront tes petits-enfants.
> Car elle ajoutait, aujourd'hui, cette voix :
> — Ceux que tu as vus labourer avec joie la Terre Choisie connaissent encore le souci de la récolte et de la vendange, le souci de l'usine et du négoce, de l'Arabe, de l'Anglais. Mais leur âme n'a plus d'inquiétude : pareils à ces Cariatides, ils portent leurs fardeaux sans en sentir le poids; car la patrie qu'ils habitent, dans la sérénité, est celle où Dieu mit son image, dans l'image de l'Homme. Mais s'il se prépare là-bas un message nouveau, ne faut-il pas, pour le transmettre, des messagers partout ? Eux aussi auront besoin d'audace, ces Juifs au double amour, ces Juifs tourmentés par la patrie de tous, dans celle de quelques-uns. Porte leur fardeau, leur inquiétude : sans l'inquiétude d'Israël, que deviendrait l'humanité [24] ?

Car si Fleg se sent attiré par l'appel de son peuple, le peuple juif, c'est qu'il sent avant tout en lui l'appel de l'humanité tout entière. Son attachement à la tradition de ses ancêtres n'a rien d'un nationalisme étroit. C'est le salut de l'humanité tout entière qui hante son esprit et son cœur; pour lui, la mission d'Israël est une mission de paix universelle :

« Heureux ceux qui mourront pour la paix; ils verront Dieu » est la dernière parole du Juif errant racontant Jésus, résumant en elle tout le message de l'Ancien Testament et du Nouveau que le poète veut crier au monde.

Pourtant, ce monde ne connaît pas la paix. Et Fleg en a fait l'expérience douloureuse : n'a-t-il pas vécu deux guerres, n'a-t-il pas perdu tragiquement ses deux fils dans la grande tourmente de 1940, n'a-t-il pas perdu tant d'êtres chers, tant d'amis, n'a-t-il pas vu disparaître, dans les fours crématoires d'Auschwitz, tant de jeunes dont il cherchait à soutenir l'espérance. N'a-t-il pas vu le monde s'écrouler et un autre renaître, plus inhumain encore que le précédent ? Si Fleg a connu un moment de désespoir, avant que la catastrophe ne s'abattît sur lui et les siens, un soir d'été, en 1936, en écoutant un discours radiodiffusé d'Hitler, son espérance sut pourtant dépasser le mal. Elle est fondée sur l'espérance de son peuple en son Dieu, sur l'attente millénaire de son peuple en la

24. *Op. cit.*, pp. 289-290.

justice de Dieu qui aboutira à son règne. Et la voici cette profession d'espérance du poète vieillissant :

Où peut-on voir Dieu, mon enfant ? Nos Prophètes répondent : Dans sa Justice. Et sa Justice, où peut-on la voir ? Nos Sages répondent :

Quand le Saint, béni soit-il, créa le monde, il voulut d'abord le créer sur l'Amour. Mais les anges de la Présence lui dirent : « Si tu crées le monde sur l'amour, Seigneur, comment le monde va-t-il subsister ? Les meilleurs laisseront faire les pires, et les pires détruiront le monde. » Alors, le Saint, béni soit-il, voulut créer le monde sur la rigueur. Mais les Anges de la Présence lui dirent : « Seigneur, si tu crées le monde sur la rigueur, comment l'homme va-t-il subsister ? Sous la rigueur, le meilleur des meilleurs sera détruit comme le pire des pires. »

Que fit alors le Saint, béni soit-il ? Il lut dans sa Loi, dans sa Tora, car il avait, avant de créer le monde, créé la Loi. Et que lut-il dans la Loi ? Il lut la Tsedaca, la justice-charité qui mêle à l'amour, la rigueur. Car, comme la rigueur, l'amour est dans la Loi : *Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir,* c'est dans la Loi. Cette Loi que Dieu lisait lorsqu'il créa les cieux et la terre, était la même qui allait régler tous les conflits que règle un Code moderne, celle aussi qu'on promènerait dans la synagogue, parée de sa couronne de clochettes, celle dont on baiserait tour à tour, la robe de velours brodée de lettres d'or, celle dont le Psalmiste proclame : « Comme j'aime ta Loi : je fais mes délices de tes statuts; ils me sont plus doux que le miel. » Le Code d'Israël ne se suffit point, comme les autres, d'être connu : il veut être aimé; il est aimé.

Lisant donc, dans la Tsedaca, dans la justice-amour, l'amour et la rigueur, le Saint, béni soit-il, créa le monde sur cette Tsedaca, qui mêle à l'amour la rigueur. Quand l'homme et le monde le contraignent à la rigueur, il fait parler l'amour, pour faire taire la rigueur. Mais, quand l'homme et le monde font taire l'amour, il est contraint de faire taire l'amour, pour faire parler la rigueur.

Car l'homme et le monde ont la même Loi. Comme Dieu dit aux eaux : « Vous irez jusqu'ici, et pas plus loin », il dit à l'homme : « Tu mangeras de tous les fruits, non de ce fruit », et il dit à Israël : « Tu serviras le Seigneur, ton Dieu, non d'autres dieux. »

Et c'est pourquoi il dit aussi dans sa Tora :

« Si vous obéissez à mes commandements, je donnerai à votre pays la pluie en son temps... Mais si vous laissez séduire votre cœur et servez d'autres dieux, il n'y aura point de pluie; la terre ne donnera plus son fruit. »

Car le bien que fait l'homme, fait le bonheur dans ce monde et dans l'autre; et le mal que fait l'homme, fait le malheur dans ce monde et dans l'autre. Aussi faut-il, pour entrer dans l'autre monde, oublier presque l'autre monde, et regarder surtout vers ce monde.

La nature et l'âme ont donc la même justice. Elle tient debout non seulement la famille, l'État, le Temple, la Mosquée, l'Église et la Synagogue; mais aussi les cieux et la terre. Et, si la justice s'écroulait, la terre et les cieux s'écrouleraient avec elle.

Voilà ce que j'ai lu, mon petit-fils inconnu, dans la Bible, le Talmud, le Zohar et dans le Pesikta Rabatti, où Dieu pleure sur le péché, qui va déchirer l'univers. Et ce que j'ai lu dans le Pesikta Rabbati, dans le Zohar, dans le Talmud et la Bible, je l'ai vu, en mes jours, dans les malheurs de l'homme et les malheurs du monde! Oui, j'ai vu les répétitions, les confirmations, les sublimations de nos enseignements et de nos vérités! Partout, partout, j'ai vu la Justice de Dieu! Et ceux qui veulent voir, avec moi, ont vu [25]!

— Et tes Juifs, grand-père inconnu, tes millions de Juifs, où sont-ils? Et tes deux fils? et ton petit-fils? Et toi-même, et ta misère?... Aussi avec la justice, la justice de Dieu?...

— Arrête! Tais-toi!... Ici, je ne sais plus!

Et pourtant!... Si, comme disent nos Sages, chacun de nos actes fait descendre ou monter, à la balance du monde, le plateau du Mal ou le plateau du Bien [26].

Et les millions de victimes?... Je la vois si claire, partout, ta justice, mon Dieu, dans ta rigueur, dans ton amour : comment serait-elle absente de leur sacrifice?...

Un châtiment?... Avec quelle passion, il a proclamé ses fautes, Israël! Avec quelle prodigalité de repentance, il a discerné des sanctions dans ses Exils, dont le plus long dure encore! Mais il faut que tu l'apprennes, mon petit-fils inconnu; ce n'est jamais pour ses fautes que ses persécuteurs l'ont persécuté.

On faisait de lui l'empesté du déicide, l'ourdisseur du fléau, le vendeur du sortilège, l'acheteur de la trahison, le fabricateur du désastre. Il n'était que le traqué de la calomnie. Sous tous les crimes mensongers dont on le travestissait, il n'en commettait qu'un qui le marquait parmi les hommes, et l'expulsait de l'humanité : d'âge en âge, il avait servi le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu-Un, créateur de la terre et des cieux. Pour ce Dieu, il avait repoussé tous les dieux des

25. E. FLEG, *Nous de l'espérance*, Éd. du Masque d'Or, Angers, 1946, pp. 67-68.
26. *Op. cit.*, p. 71.

cités antiques, et jusqu'à tous les cultes nouveaux voués à ce même Dieu, son propre Dieu, par ceux qui le lui prenaient pour faire de lui leur Dieu. Et ce Dieu, il le servait encore; ou bien — qu'il voulût ou non — il demeurait l'héritier de ceux qui l'avaient servi. Quand, pareil à ce Serviteur souffrant que t'a dépeint le prophète, il n'avait même, en sa bouche, nulle fraude, en sa main, nulle violence, on le précipitait, innocent, parmi les malfaiteurs. Il était juif, il semblait juif, il traînait le nom de juif : on le culbutait dans le fourgon; on le roulait dans les ténèbres; on le plongeait, de la fiente, dans la cendre. Supposée ou réelle, sa fidélité était son unique forfait. Oui, ce que nos amis chrétiens les plus proches appellent encore sa « chute », selon les perspectives de saint Paul, est, selon les nôtres, sa fidélité, attestée par les miracles de sa conversion : fidélité, non seulement de Dieu à Israël, mais aussi d'Israël à Dieu!

Hier encore, tu l'aurais pu voir souffrir et mourir six millions de fois, pareil encore à ce même « Serviteur souffrant », en qui les chrétiens retrouvent leur Christ et son supplice de six heures, qui dure encore, et les Juifs, leur Israël, et son supplice de trente siècles, qui dure toujours. Et tout ce que t'a pu dire le prophète de lui, tel qu'il lui est apparu dans les jours anciens, tu pourrais entendre les hommes d'aujourd'hui te le redire, en nos jours, de lui[27].

Ils savent que souffrir, que mourir pour la justice, ce n'est ni souffrir, ni mourir tout entier. Car qui souffre et meurt « pour » la justice, non seulement n'est pas châtié « par » la justice, mais collabore, dans ce monde et dans l'autre, à la justice, participe à la justice, participe à Dieu, dont la Présence est présente dans la justice, selon nos mystiques, plus que partout ailleurs dans l'autre monde et dans ce monde, — ainsi qu'il est écrit : « Les justes seront nommés du Nom de Dieu[28] ».

Mais Israël n'est pas seulement le Serviteur Souffrant, il est aussi le Serviteur Luttant : il s'est défendu à Varsovie, il a reconquis le pays de ses ancêtres.

Mais, des ruines, revivait une antique leçon. Croyant ne découvrir que dans la résignation mystique la voie qui mène par Dieu, à la libération des corps et des âmes, nos Dispersés n'avaient-ils pas, presque toujours, durant des siècles, accueilli le martyre sans plus se défendre que l'agneau sous le

27. *Op. cit.*, pp. 73-75.
28. *Op. cit.*, pp. 78-79.

fer du boucher ? Comme si Abraham n'avait pas combattu pour délivrer Lot; comme si Moïse, pour châtier Amalek, n'avait que levé les bras au ciel; et Josué, pour arracher à l'idolâtrie, la Terre Promise, que soufflé dans ses trompettes, comme si, pour abattre, sur les Philistins, leur temple oppresseur, Samson s'était retenu d'en secouer les colonnes, ou David, pour abattre, dans la poussière, avec sa septuple armure, le géant Goliath, avait refusé à sa fronde le caillou du torrent! Comme si, dans un monde inique encore, le Droit devait toujours se passer de la force!

Non, mon enfant. Si l'homme ne fait jamais de miracle sans l'aide de Dieu, il arrive par miracle, que Dieu, pour faire les siens, attende l'aide de l'homme, — dans le combat comme dans la souffrance. Son Psalmiste t'a dit : « Il est un temps pour parler, un temps pour se taire; il est un temps pour pleurer, un temps pour rire. » Il te dirait aussi : « Il est un temps pour souffrir en priant, et, — beaucoup plus insolite, quand tout droit périt, — un temps pour prier en luttant », — ou même, plus insolite encore, — « un temps pour lutter sans prier », — puisque nos plus pieux Docteurs ont permis qu'on violât même le Sabbat par la bataille, pour que se continue, par Israël, sa justice. Et, si le « Serviteur luttant », armé par cette justice, semble vaincu parfois, il n'est, — comme cette justice, — jamais vaincu tout entier[29].

Et ce chant de la souffrance et de la lutte d'Israël éclate en un hymne d'espérance où se résume et se livre l'âme éprouvée par la vie et la souffrance de celui qui, tout enfant, parlait à Dieu en son cœur :

Il nous faut la justice! La justice non dupée, mais éclairée, par la charité, la justice-charité, qui fait Dieu plus présent au monde, la « Tsedaca », qui tient debout le monde!

Cette « Tsedaca », c'est l'espérance, la confiance d'Israël. Il n'est pas le seul à la connaître, mais il a été le premier à l'enseigner. Elle colle à son âme, à ses nerfs, à sa peau, comme la mémoire d'une expérience ancestrale, personnelle et continue. C'est que l'histoire de ses pères, lointains ou proches, qui se poursuit dans sa propre histoire, ne peut, pour lui, s'ordonner sans elle. Il est son témoin, sa mesure sous le ciel : plus elle meurt, plus il meurt; plus il vit, plus elle vit. Malgré les négations désenchantées de Salomon, malgré les dénégations blasphématoires de Job, malgré les désaveux d'un supplice multiséculaire, il croit en elle, car, — sa fidélité traquée

29. *Op. cit.*, pp. 83-85.

ayant trouvé sans cesse des abris providentiels, et récemment encore le plus miraculeux de tous, — il conjugue, au miracle de sa propre conservation, l'histoire entière des hommes.

Et quand des milliers de nations et de générations voudraient l'égorger avec lui, cette « Tsedaca », il leur prouve, en ressuscitant, qu'elle est la vérité. Et, dussent des myriades de mondes et de siècles la disloquer en illusions, il sait, par Dieu, d'un opiniâtre instinct, que les siècles et les mondes la parachèveront en réalités, pour l'Homme et pour Dieu.

Comme Adam devant son premier choix, nous sommes toujours libres de défaire ou de faire. La Pomme d'Eden, aujourd'hui, c'est ce fruit arraché de nouveau à l'Arbre du Savoir, ce fruit aux atomes qui, comme l'autre, porte de nouveau ou la vie, ou la mort. Et l'Adam qui va choisir n'est pas un mythe, une image, un mot; c'est nous, c'est moi, c'est toi, mon petit-fils inconnu : choisis, mais choisis la vie.

Oui, jusqu'à l'ultime venue de tous sous la houlette du Messie, la vie aux pays de la Dispersion, dans les patries continuées, où, avec ceux des Nations, tu continueras le message d'Israël; ou bien la vie au pays d'Israël, où, avec ceux de la Dispersion et ceux des Nations, tu accompliras le message d'Israël. Car tu le dois partout à tous, ce message de tout l'homme, qui dit à tous les hommes : « Créez avec Dieu et créez pour Dieu! Créez l'homme nouveau, et la terre nouvelle, et les nouveaux cieux. »

L'autre nuit, j'ai rêvé. Sur tous les pics, tous les vallons, sur tous les archipels, tous les océans, je voyais dressée la Table Humaine. Les couverts étaient mis, les coupes étaient remplies. Et une voix murmurait :

— Regarde-les, dans la justice et dans la paix, dans la connaissance et l'amour de Dieu, les Convives de Demain, bénis par le travail et le repos de la machine et de l'esprit.

Ils sont venus, ceux dont la lèvre est noire, qui tachaient de sang, dans les forêts premières, leurs haches de silex, et dévoraient la chair humaine. Et ceux aussi dont le crâne rouge se hérissait de plumages enchantés, aux bords du Lac de Sel ou du Mississipi.

Et ceux aussi dont la peau est jaune : qui habitaient chez l'Esquimau, des carcasses de baleines, ou, sur la jonque, des maisons de laque, au Japon; qui chassaient le renard bleu dans les nuits du Labrador, pêchaient la perle au soleil hindou, écorçaient, chez les Hovas, le cannelier, cueillaient la soie de Chine, aux rameaux du mûrier.

Et ceux aussi dont le front est blanc : fakirs, qui tournaient autour des Bouddhas; Parsis, qui portaient des Zend-Avesta; marabouts grisés d'un paradis aux houris palpitantes; moines

psalmodiant le Dieu en trois personnes; pasteurs du Dieu-Christ et rabbins du Dieu-Un, docteurs du Libre-Esprit, qui prêchaient les Sorbonnes...

Et maintenant, regarde encore... Est-ce Adam qui renaît? Ou le Messie qui vient? Ou l'Homme, qui marchait de l'un à l'autre?

Sa place l'attend, au milieu d'eux. Il s'avance, il s'assied. Il rompt le Pain, il lève le Vin. Il va prier dans le silence : la Sainte Cène humaine commence...

Je rêvais. Et toi aussi, tu étais là, mon petit-fils inconnu. J'entendais dans mon cœur, ton cœur. Tu le rêvais avec moi, le rêve, — mandé par Dieu à Israël — du Royaume des Cieux descendant sur la terre[30].

Textes présentés par DORIS DONATH.

30. *Op. cit.*, pp. 103-106.

Quelques témoignages de la vie religieuse juive contemporaine en France

Cherchant à présenter dans ces pages quelques aspects de l'âme religieuse juive, nous voudrions concrétiser cette étude en signalant quelques réalisations choisies dans le judaïsme français contemporain.

Notre enquête n'a nullement la prétention de donner un aperçu global de la situation du judaïsme en France, ce qui, par sa complexité même, dépasserait les cadres de recherche d'expérience religieuse qui sont ceux de cette revue. En effet, le judaïsme français connaît des tendances multiples : la tendance religieuse à laquelle se limite cet article n'en est qu'un aspect ; les témoignages cités eux-mêmes n'ont d'ailleurs rien d'exhaustif : ils sont caractéristiques, mais on pourrait en ajouter d'autres.

Notre enquête se situe sur un double plan :

d'une part, nous voudrions dégager les lignes de force du renouveau religieux juif en France ;

d'autre part, nous citerons certaines expériences et certaines réalisations qui ont valeur de témoignage.

I

Les lignes de force du renouveau religieux juif en France

Tout d'abord, peut-on parler de « renouveau religieux » à propos du judaïsme ? Le judaïsme n'est-il pas, selon cer-

tains, une religion « sclérosée » vouée à la disparition définitive? D'ailleurs, ne devrait-il pas avoir disparu depuis deux mille ans? Il a pourtant survécu à vingt-cinq siècles de dispersion et de persécution dont la dernière en date, celle d'Hitler, l'a laissé tout pantelant après l'avoir saigné à blanc et lui avoir ravi six millions des meilleurs de ses fils [1]. Et non seulement il survit, mais encore il vit de cette vie intense qui est la sienne, de cette fidélité à la loi que Dieu donna par Moïse au peuple d'Israël sur le mont Sinaï.

Il vit, mais dans des conditions peu favorables à son développement, et peut-être serait-il plus juste de parler de « crise » que de « renouveau ». Certes, en France, comme dans tous les pays d'Occident, le judaïsme est en crise, tout comme, dans notre XXe siècle livré aux idéologie athées, au matérialisme et à l'indifférence religieuse, le christianisme est en crise. En effet, si nous regardons les chiffres [2], ils ne laissent guère d'espoir : 1/5 seulement de la communauté juive de France garderait des contacts, dont certains fort lointains, avec l'une quelconque des multiples organisations juives dont beaucoup n'ont rien de religieux; 11 % des enfants juifs seulement sont atteints par l'enseignement juif (ceci ne veut pas encore dire que cet enseignement soit religieux ni, à plus forte raison, que les enfants continuent à garder des contacts avec la communauté juive après leur bar-mitzva, cérémonie religieuse d'initiation que l'on fait à treize ans marquant la majorité religieuse et l'engagement dans la vie de communauté). Comme la communion solennelle pour beaucoup de petits chrétiens, pour beaucoup de petits juifs, la bar-mitzva est un aboutissement et non un commencement. Et la suite de la statistique est éloquente : à Paris, 94 % de la jeunesse juive entre seize et trente ans demeure en dehors de toute activité juive.

Un pédagogue juif, I. Pougatch, dont nous signalerons plus bas (p. 418) l'œuvre éducative juive, analyse et résume cette crise dans une brochure intitulée *Se ressaisir ou disparaître* [3] :

... Apparemment, tout au moins, nous assistons bel et bien

1. Sur dix-huit millions, c'est-à-dire un tiers.
2. Chiffres approximatifs, toute statistique en ce domaine présentant une difficulté majeure : il n'existe pas de recensement officiel de la population juive de France.
3. Coll. « Bibliothèque juive », Éd. de Minuit, 1955.

> à l'agonie du judaïsme. Un drame spirituel poignant se joue là. Le groupe humain le plus étonnant peut-être de l'histoire semble s'acheminer vers sa fin. Numériquement un des plus faibles, amputé par la barbarie nazie d'un tiers de ses membres, éparpillé dans quatre-vingts pays, éternelle minorité ethnique et idéologique, il se désagrège, il fond. Les nouvelles qui arrivent de partout témoignent de la même détresse : des vides, des vides ne cessent de se creuser. Oh! sans bruit. Il ne s'agit pas de persécution, cette fois. L'ère de la destruction physique semble close. On commence à oublier l'affreux cauchemar. On l'oublie même un peu trop. On ne veut plus en entendre parler. Les rescapés veulent vivre. Et, pour vivre avec plus de sécurité, certains ont trouvé bon de changer leur identité, de disparaître dans la masse, délibérément. D'autres se laissent absorber sans penser à rien, sans éclat. Le temps des conversions bruyantes, sensationnelles, est révolu aussi. *Aujourd'hui, on se perd dans la nature, tout simplement.* C'est par milliers qu'on se perd. Des familles, des communautés entières, naguère florissantes, ont fondu. Où donc ont-elles passé? Mortes, disparues sans laisser de traces. Les familles juives s'en vont par pièces détachées. Les plus jeunes partent les premiers; ils se mélangent à d'autres groupes humains. Les jeunes n'ont même pas à perdre leur identité juive, puisqu'ils n'en ont jamais eu. Quant aux vieux, ils meurent d'inanition spirituelle, sur place, sans même s'en rendre compte.

Nous nous trouvons face à un drame spirituel qui devrait nous toucher d'autant plus qu'il est proche du nôtre. Certes, en tant que minorité éthnique et religieuse, le judaïsme, où qu'il soit, en dehors de l'État d'Israël, se trouvera toujours dans une situation peu favorable à son développement, même s'il n'est pas persécuté, et peut-être même surtout lorsqu'il n'est pas persécuté, car alors la tentation de se laisser absorber par le milieu ambiant est très grande. Pourtant, en 1958, la crise religieuse que traverse le judaïsme dépasse ses limites propres. Elle participe à la crise spirituelle de notre monde contemporain : « Aujourd'hui, on se perd dans la nature, tout simplement. » L'abandon de la pratique religieuse, de la foi juive, constitue aujourd'hui l'abandon d'une valeur spirituelle pour le vide, pour le rien... ou pour le matérialisme athée.

Et pourtant... si on peut parler de déjudaïsation comme on parle de déchristianisation, comme chez nous, en s'inspirant d'ailleurs souvent, tout en restant dans sa ligne propre, de nos méthodes de recherches, le judaïsme se ressaisit et cherche

à se donner un élan nouveau. Il n'est pas mort, il vit et il affirme sa volonté de ne pas vouloir mourir. Au moment où il semble avoir été rayé de l'histoire à tout jamais, il se reprend, fonde un État, et cherche un *modus vivendi* nouveau dans la diaspora. Un penseur juif, A. Neher, dont les travaux participent et contribuent à cette reprise de conscience du judaïsme contemporain et à l'approfondissement de sa tradition propre, analyse cette recherche en la situant sur le plan européen :

> Je crois qu'il n'existe pas de Juif d'Europe qui n'ait été amené, malgré lui et spontanément, à effectuer une plongée en son être juif, à s'interroger sur sa signification, à repenser son attitude en fonction de cette redécouverte de soi. Nous devons à cette expérience psychologique un certain nombre de tendances qui ne manquent pas, elles non plus, de frapper l'observateur : un refus de l'assimilation, de la simplification, de la sécurité illusoires, une volonté de raisonner, de voir et d'agir en tant que Juifs, d'accepter les difficultés au niveau le plus élevé, de courir des risques. L'ensemble de ces tendances aboutit à un souci d'authenticité juive, qui se manifeste autant sur le plan éducatif, où instituts, écoles, séminaires, Yechivot, Centres de jeunesse, se rebiffent contre l'édulcoré et revendiquent la nourriture substantielle de la tradition, que sur le plan de la gestion communautaire, où les efforts se précisent partout pour donner la priorité au contenu sur le contenant, à l'esprit sur l'organisation, à la conviction des fidèles sur leur nombre. Ni l'édification des synagogues ou des Centres communautaires, ni l'enseignement supérieur des études juives, ni le dialogue judéo-chrétien, ni l'activité estudiantine juive... ne se satisfont en définitions conventionnelles. En toutes choses, on recherche l'authentique, fût-ce au prix de sacrifices parfois difficiles, et ce désir de refaire l'émancipation, en restant, cette fois-ci, fidèle au judaïsme net et inébréché, n'a pas son pareil ailleurs. Car aux États-Unis, le judaïsme s'exprime trop par son cadre, et, en Israël, l'authenticité trouve son alibi dans l'adhésion à la Terre sainte et à l'État. Seul le judaïsme européen connaît l'obligation de faire de sa faiblesse une force et, privé de cadres et d'identité nationale, de considérer constamment sa condition juive comme un projet tendu vers l'avenir et comme une promesse encore irréalisée [4].

C'est pourquoi, si on peut parler de déjudaïsation et de crise du judaïsme, on peut aussi constater un renouveau,

4. *Communauté,* nº 1, janvier 1958, *Judaïsme européen.*

renouveau qui n'a pas encore atteint les masses juives, mais dont une certaine élite, au sein de laquelle se reflètent d'ailleurs toutes les tendances du judaïsme, a pris l'initiative.

Si ce renouveau s'exprime par l'organisation plus vivante de certains offices liturgiques, un effort éducatif pour la reprise des jeunes et leur intégration dans une vie communautaire plus intense, une ouverture « missionnaire » sur les milieux déjudaïsés, l'essentiel en est cependant le retour aux sources de la tradition juive. La seule existence de l'État d'Israël ainsi que la renaissance de l'hébreu comme langue vivante sont des facteurs importants. Une place centrale revient dans le judaïsme à l'étude des textes sacrés. Le judaïsme étant la pratique de la loi révélée par Dieu au Sinaï à Moïse et acceptée en signe d'alliance par le peuple d'Israël, loi transmise dans une tradition qui s'est enrichie de génération en génération, la connaissance de cette loi et de cette tradition est une condition indispensable à sa pratique. C'est pourquoi, dans le judaïsme, l'étude a toujours occupé une place d'honneur. Cette étude n'est pas une exégèse scientifique du texte, mais c'est sa pénétration et son interprétation concrète permettant une application *hic et nunc* de la Parole vivante de Dieu à la vie de chaque jour. Si le judaïsme ne connaît guère l'oraison, au sens thérésien du mot, il est fort versé dans une *lectio divina* proche de la « méditation » de la Parole sacrée. Nul doute que cette méditation ait parfois dégénéré en subtilités « rabbiniques » et disputes scolastiques futiles, mais l'intérêt du retour actuel aux sources consiste justement dans une certaine préoccupation à rendre à la lettre sacrée son sens vivant : les ouvrages d'un A. Neher, d'un A. Chouraqui, d'un A. J. Heschel[5], l'effort de l'École d'Orsay en sont des témoignages caractéristiques.

Ce retour aux sources de la tradition permet une affirmation nouvelle des valeurs essentielles du judaïsme : l'unité de Dieu, l'obéissance à sa loi, la mission du peuple juif, peuple prêtre, au sein de l'humanité. Éclairées par ces valeurs essentielles, les pratiques religieuses, telles que l'observance du sabbat et des fêtes, de la morale conjugale ou de la nourriture rituelle, sont réaffirmées. On cherche à mieux expliquer aux fidèles, aux jeunes surtout, la signification des fêtes, de

5. Heschel vit en Amérique, mais son œuvre commence à être connue en France et traduite en français.

la liturgie. Par des méthodes renouvelées, les enfants apprennent l'hébreu, ce qui leur permet de mieux participer aux offices liturgiques. Remarquons ici, en passant, l'importance presque exclusive de la liturgie dans la prière juive : si le judaïsme n'exclut pas la prière personnelle, s'il a produit des mystiques, il insiste cependant avant tout sur la prière liturgique commune dont une partie importante est constituée par les psaumes. Cette prière liturgique est communautaire : elle est l'expression du peuple juif tout entier. Pour la célébrer valablement, dix hommes au moins doivent être réunis.

Il est donc permis de parler d'une certaine vitalité religieuse dans les milieux juifs qui cherchent à remonter le courant de la déjudaïsation. Cet effort a-t-il des résultats ? Il nous est impossible d'en juger. D'ailleurs, ce qui nous intéresse ici, c'est l'existence même de cet effort qui est une expérience spirituelle cherchant à enrayer, par les moyens qui lui sont propres, un aspect de la crise religieuse que traverse le monde contemporain.

II

Quelques témoignages de ce renouveau religieux juif en France

Toutes les tendances spirituelles du judaïsme participent, chacune à sa manière, à ce renouveau. Les quatre témoignages cités ci-dessous sont assez représentatifs des principaux courants du judaïsme religieux contemporain. Redisons-le, notre enquête est loin d'être exhaustive : on pourrait citer d'autres expériences, recoupant partiellement ou même contredisant les témoignages en question. Nos témoignages se regroupent plus ou moins autour de l'effort de la reprise des jeunes qui est le problème numéro un de la communauté juive de France.

L'école Gilbert-Bloch à Orsay.

Menée actuellement par M. Léon Ashkenazi, cette expérience se situe dans ce qu'on pourrait appeler le courant traditionnel.

L'école G.-Bloch a été conçue et réalisée en 1946 par Robert Gamzon, commissaire fondateur du mouvement des Éclaireurs Israélites de France. Son but a été de remplacer les cadres du mouvement disparus pendant la guerre et l'occupation. Mais très vite, son action s'est élargie : aujourd'hui l'école groupe non seulement une vingtaine de jeunes gens et de jeunes filles qui mènent de front deux programmes d'études pendant une année scolaire : 1) initiation aux études juives; 2) études universitaires ou seconde partie du baccalauréat, mais organise également des journées et des séminaires d'études fréquentés par beaucoup d'étudiants juifs.

L'école d'Orsay se présente délibérément comme une œuvre de retour à la tradition juive. Maîtres et élèves de l'école mènent une vie communautaire ouverte à laquelle s'associent d'autres jeunes pour le sabbat et les fêtes, vie fondée sur l'approfondissement et la pratique de la tradition juive. Ces jeunes, ainsi que les élèves même de l'école proviennent en majorité de familles déjudaïsées. Pendant leur séjour à Orsay, ils prennent conscience du judaïsme traditionnel, dans un esprit de libre confrontation avec les valeurs de la civilisation moderne. En effet, l'un des problèmes majeurs du judaïsme contemporain et qui se pose, avec une acuité que l'on devine facilement, plus particulièrement aux intellectuels juifs, est celui des rapports entre la science et la foi religieuse. Certaines universités, notamment en Israël et aux États-Unis, possèdent des sections de « Sciences juives » où, par des professeurs, dont beaucoup sont d'origine juive mais pratiquement athées, est faite l'exégèse des textes sacrés, exégèse scientifique, certes, mais qui souvent vide ces textes de leur contenu spirituel. A l'opposé se maintient encore un peu partout l'ancien système des Yeshivot[6], écoles talmudiques, où, devant l'obscurité des textes, la foi et la piété règnent en maîtres; ces méthodes, qui ne tiennent guère compte des exigences de l'intelligence, paraissent habituellement bizarres et désuètes aux intellectuels juifs. L'originalité de l'école d'Orsay consiste justement dans un effort de réconciliation entre la foi et le désir de compréhension, et cela dans un retour même aux sources de la tradition où l'on cherche à percevoir la Parole vivante de Dieu. Et l'intelligence a sa part dans cette découverte du contenu spirituel des textes sacrés. Voici comment

6. Il en existe en France.

M. Ashkenazi introduit l'option religieuse dans l'érudition juive :

> L'objection habituelle est que la religion est affaire d'ordre privé, et que, au contraire, la probité scientifique réclame qu'on se dépouille de tout motif de croire dans ces pensées « bizarres » que les textes étudiés semblent exprimer...
>
> ... En fait, il y a là une grave erreur. Le patrimoine culturel juif est un héritage collectif. L'héritage d'un peuple qui, comme tel, y croit, dont il est la substance spirituelle authentique. C'est l'incroyance qui est affaire d'ordre privé. Il en est ainsi, en tout cas, pour le peuple d'Israël. *Ma'aminim bené ma'aminim*[7]. Le fait religieux pour Israël est une alliance entre Dieu et le peuple comme être collectif. La capacité individuelle d'être plus ou moins sensible au caractère sacré de cette alliance est d'un autre ordre. Elle ressort du caractère psychologique de la religion et non de son caractère anthropologique. L'être anthropologique d'Israël est dans l'alliance religieuse, même si tel ou tel individu ne le perçoit pas psychologiquement. Bien plus, même si la majorité des individus est athée, l'athéisme en Israël reste affaire de conscience privée. Une somme d'individus reste une somme d'individus et ne peut prétendre se substituer à l'être collectif qui la contient et qui la transcende. Le professeur a donc le droit sacré d'être athée des faux dieux. Rien ne peut mener personne à croire au vrai Dieu sinon l'expérience personnelle. Elle est souvent longue et chacun a le chemin qui lui est propre. Mais lorsqu'un enseignant juif rend compte devant ses étudiants, ès-qualité, d'un texte écrit par un juif croyant, prophète ou non, il doit le faire en s'effaçant devant l'auteur, sinon en s'identifiant à lui. Il doit le faire comme si c'était l'auteur vivant qui parlait actuellement...
>
> Le professeur qui, ès-qualité, assume la charge de présenter le contenu intellectuel des croyances de son peuple, doit le faire au nom de son peuple qui y croit. C'est un devoir absolu de conscience professionnelle, hors de quoi subsiste le risque permanent de dénaturer radicalement ce dont on parle : de présenter comme « magique » ce qui est « vrai », comme « irrationnel » ce qui est « synthétique »...[8].

On conçoit l'importance d'un tel enseignement pour de futurs intellectuels juifs, quelle que soit d'ailleurs la discipline sacrée ou profane à laquelle ils se préparent.

7. Croyants, fils de croyants.
8. Cf. *Héritage du judaïsme et l'Université*, dans *Trait-d'Union*, n° 55, février-mars 1958.

En fait, le but immédiat poursuivi par l'école d'Orsay est de former de jeunes intellectuels juifs conscients de leur judaïsme, capables de constituer les cadres des communautés juives. Quant à l'expérience religieuse proprement dite, toujours selon M. Ashkenazi, c'est une expérience personnelle : elle n'est pas donnée à chacun. Mais ce dont on peut prendre conscience, c'est le fait de l'appartenance au peuple d'Israël qui est le peuple de l'alliance avec Dieu. C'est ce fait central de l'alliance, et l'importance du peuple d'Israël en tant que collectivité, qui en découle, qui est fortement soulignée par l'expérience de l'école d'Orsay.

Les Hassidim de Lubavitch[9].

Constituant assurément un aspect religieux du judaïsme, quoique dans une certaine opposition au courant rabbinique, les Hassidim actuels sont les descendants spirituels, voire même charnels, d'une secte religieuse juive fondée au XVIIIe siècle par le rabbi Israël Baal Shem Tov en Europe orientale. Le hassidisme est en réaction contre l'accent mis sur l'étude par le judaïsme rabbinique; mouvement mystique, il préconise l'union à Dieu, la communion avec Dieu par l'observance des pratiques religieuses et par la prière. D'une manière générale, le mouvement hassidique est anti-intellectualiste. Cependant le courant hassidique auquel appartiennent les Hassidim de Lubavitch dont nous parlerons ici, le Hassidisme-Khabad[10], insiste sur l'étude et la compréhension des vérités religieuses que chacun doit mener selon ses propres capacités intellectuelles pour servir Dieu de son mieux d'esprit et de cœur. C'est en effet cette union intime entre l'étude, la pratique religieuse, la foi et la piété qui inspire l'étonnante activité des Hassidim de Lubavitch.

Le Hassidisme-Khabad enseigne que la communion avec Dieu est atteinte par l'accomplissement des préceptes de la Thora qui est l'expression de la volonté divine. Dieu est la source de toute vie : si toute chose existe par la volonté de Dieu et si les préceptes de la loi sont l'expression de cette volonté, ils sont source de vie. L'étude de la Thora et l'ob-

9. Lubavitch : ville de Galicie où ce mouvement a vu le jour.
10. KHABAD : initiales des mots hébreux : *Khokhmah,* sagesse; *Binah,* compréhension; *Daath,* connaissance.

servance de la loi sont source d'une joie sensible. Et la joie des joies, c'est reconnaître que Dieu est l'Inconnaissable. Si la connaissance des interprétations et des significations des commandements divins est importante pour pénétrer la révélation divine, cette connaissance n'est cependant pas indispensable pour l'accomplissement des préceptes. Ce qui importe, c'est la foi en Dieu et un désir sincère de le servir. Et il ne faut pas être bien savant pour cela. Devant Dieu, tout le monde est ignorant. Chaque Juif, sans exception, possède l'amour inné de Dieu qui est l'héritage reçu de ses ancêtres et c'est pourquoi le moindre Juif pratiquant est capable de sacrifier sa vie pour la sanctification du nom de Dieu. L'un des principes fondamentaux du Hassidisme-Khabad est une attitude de sympathie envers le Juif simple et honnête. Face au judaïsme rabbinique orthodoxe, cette conception fût, et reste encore, révolutionnaire : pour les Hassidim, tout Juif — et toute Juive[11] — sont capables d'atteindre la plus haute perfection d'adoration et d'union à Dieu. Et même, le Juif ignorant a des avantages sur le savant, car il est plus humble et son amour de Dieu peut être plus passionné.

Ces principes fondamentaux, qui peuvent se résumer en l'amour de Dieu et l'amour du peuple d'Israël, inspirent les activités des Hassidim de Lubavitch : en véritable « missionnaires », ils se dévouent à l'amour de leurs frères juifs qu'ils cherchent à aimer dans leur corps et dans leur âme. Au XVIIIe siècle leur fondateur, rabbi Zalmann de Liadi, s'inquiétait des conditions sociales lamentables dans lesquelles vivaient alors les Juifs d'Europe orientale et, en vrai précurseur, il cherchait à les orienter vers l'agriculture et l'artisanat. Révolutionnaire dans son milieu et dans son temps, rabbi Zalmann envoya un pieux Hassid, colporteur de profession, dans une partie du pays où ne vivaient que des Juifs ignorants et peu civilisés. Le Hassid souffrit beaucoup de cette « rude » compagnie, mais le Rabbi ne le lâcha pas et lui dit qu'il ne devait pas penser à lui-même, mais à ses frères infortunés et qu'il était de son devoir de se servir de son commerce comme d'un moyen pour développer la vie spirituelle de ces Juifs ignorants et rudes que la volonté de Dieu

11. Dans le judaïsme traditionnel, la femme joue un rôle important mais effacé de gardienne du foyer. Elle ne participe ni à l'étude des textes sacrés ni aux offices liturgiques réservés aux hommes.

mettait sur sa route. Et le Hassid obéit à l'ordre de son Rabbi et finit par fonder une Yeshiva parmi ces Juifs ignorants qui s'étaient convertis grâce à son influence.

En 1958, les Hassidim de Lubavitch suivent l'exemple de leur fondateur :

> Ils constituent un véritable ordre religieux, le seul que nous connaissions parmi les fils d'Israël. Groupés autour de leur rabbi, ils ont tenu tête aux régimes russes, ancien et nouveau. Ni leur enthousiasme, ni leur apparence extérieure n'a changé depuis les temps héroïques où, venant de tous les coins de l'Ukraine, ils se rendaient chez le rabbi en chantant et dansant. Ils ont réussi — pas tous — à s'échapper de Russie. Installés à Paris et dans les environs, ils obéissent aux instructions de leur rabbi qui siège maintenant en Amérique... Or, ce rabbi leur a ordonné de promouvoir l'éducation juive. Alors, ils se sont répandus dans différents milieux et y apportent sans relâche la bonne parole, en vrais missionnaires. Quand ils ne peuvent réunir les enfants dans une école, ils font du porte à porte, comme des colporteurs : ils ne proposent pas de marchandises, mais offrent des leçons gratuites. Ce travail s'accomplit dans différents quartiers de Paris et — sur une bien plus grande échelle — au Maroc [12].

Ils ont, en effet, actuellement au Maroc une quarantaine d'écoles et en France un séminaire à Brunoy (Seine-et-Oise), une Yeshiva pour garçons et une autre pour filles en Seine-et-Marne. Leurs publications religieuses, éditées aux États-Unis, sont traduites et diffusées en France. Ce qui les caractérise, c'est leur esprit missionnaire et la joie avec laquelle ils s'adonnent à leur œuvre de charité à la fois corporelle et spirituelle.

Le Centre Éducatif Juif.

Une autre expérience, très différente des deux précédentes, est celle tentée par M. I. Pougatch. Ayant pris conscience de l'importance des problèmes éducatifs pour l'avenir de la communauté juive de France, il cherche à former des éducateurs juifs. Ses réalisations concrètes, école de moniteurs et d'éducateurs, de même qu'un Centre Éducatif Juif qui regroupe une documentation et un matériel pédagogique importants, connaissent mille difficultés inhérentes à la crise que traverse

12. Cf. I. Pougath, *Se ressaisir ou disparaître.*

le judaïsme français. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est l'esprit dans lequel M. Pougatch et son équipe d'éducateurs poursuivent leur travail. Ils envisagent, avec réalisme, la situation du judaïsme français où, sur le faible pourcentage de ceux qui ont gardé quelque contact avec la communauté juive, seul un très petit nombre y reste attaché pour des motifs d'ordre religieux. En fait, dans le judaïsme, l'aspect ethnique est intimement lié à l'aspect religieux et l'emporte en bien des cas, surtout dans les milieux sionistes qui, sur le plan juif, sont souvent aujourd'hui les plus agissants. Or, il faut atteindre les enfants dont les parents appartiennent à toutes ces tendances : la majorité de ces parents juifs ne sont plus religieux et leurs enfants ne le seront probablement pas non plus. L'effort de cette équipe d'éducateurs vise à atteindre les enfants de tous ces milieux : l'enseignement religieux juif est avant tout une éducation à la vie juive. Il s'agit de transmettre aux enfants non seulement des traditions religieuses, mais tous les éléments d'un patrimoine spirituel et culturel riche d'un long passé. L'histoire juive tient une place importante dans cette éducation, ainsi que l'enseignement de l'hébreu redevenu langue vivante. Il y a, dans cette tendance, clivage entre religion et culture. Cependant, à l'intérieur du judaïsme, culture et religion sont fortement liées et s'interpénètrent l'une l'autre, de sorte que l'accent mis sur l'aspect culturel du patrimoine juif peut éveiller chez l'enfant des attitudes spirituelles et le mener à une prise de conscience de son judaïsme. Mais la notion même de « judaïsme » est très complexe : à la limite, il peut se réduire à une culture, et l'équipe de M. Pougatch insiste fortement sur cet aspect culturel ; cependant, plus ou moins consciemment, l'aspect religieux reste quand même sous-jacent.

L'équipe du Centre Éducatif a notamment travaillé la présentation des fêtes juives. En effet, les fêtes juives sont, pour la plupart, des commémoraisons d'événements historiques du peuple de Dieu. Certains portent aussi un caractère agricole. Dans le programme d'éducation à la vie juive, le cycle liturgique tient une place importante, car il permet de faire revivre concrètement aux enfants toute l'histoire du peuple d'Israël qui, en fait, est une histoire religieuse. Il permet aussi d'étudier les rapports avec le monde et ses différentes civilisations. Il est évident qu'en Israël les fêtes agricoles reprennent un sens nouveau et la seule existence de l'État d'Israël

est un appui précieux pour l'éveil à la vie juive dont peuvent se servir les éducateurs juifs du monde entier.

L'intérêt du travail poursuivi par cette équipe d'éducateurs consiste dans le fait que l'on cherche à tenir compte de l'état actuel de la communauté juive française et de ses besoins. L'insistance sur l'aspect culturel du judaïsme correspond, en effet, à une prise de position adoptée par un grand nombre de ceux qui gardent encore quelques contacts avec leur communauté d'origine.

Le judaïsme libéral.

Le judaïsme libéral est un peu considéré comme l'enfant prodigue par ceux qui se réclament de l'orthodoxie et de la tradition. Fondé au XIX[e] siècle en Allemagne, très répandu dans les pays anglo-saxons, il a cependant un rayonnement important au sein du judaïsme français où il atteint des milieux particulièrement déjudaïsés. Voici comment un rabbin libéral en définit les positions essentielles :

> Le judaïsme libéral se consacre au renouveau de la spiritualité juive et permet le retour aux valeurs authentiques du judaïsme prophétique et à la tradition mystique et hassidique. Il n'est pas une dissidence, mais une réaction salutaire contre deux phénomènes opposés; une assimilation destructrice des valeurs propres au judaïsme et un sectarisme contraire à l'universalisme juif...
>
> ... La base d'enseignement du judaïsme libéral est le « Chema » (Dt 6, 4-9) qui forme, sans nul doute, le paragraphe de la Thora le plus complet... dont se dégage toute sa philosophie religieuse :
>
> 1) Dieu est l'Être des êtres. Il est Unique. Il est notre Seigneur;
>
> 2) les fils d'Israël sont reliés à Dieu par amour, dans leur cœur, leur pensée, leurs actes et leurs enfants;
>
> 3) le monde créé par Dieu est l'ensemble des choses apparemment inertes et indifférentes, qui, par notre obéissance et notre amour, reprennent vie et conscience sur le plan de l'éternité.
>
> ... Dans l'étude des textes sacrés, le judaïsme libéral préconise la libre interprétation et ne rejette pas plus la science que l'histoire, dont il admet l'importance quels que soient les résultats auxquels celles-ci aboutissent, car le seul postulat valable est l'unité du monde spirituel dans toutes ses manifestations et sur tous les plans...

... Le judaïsme libéral proclame avec force qu'il n'y a pas de dogme dans le judaïsme, mais une certitude : Dieu, le Père Unique de tous les hommes. Il affirme, en outre, conformément à la tradition, que la seule autorité valable est celle de l'ensemble de la communauté d'Israël, gardienne de la Thora, qui décide des usages et des rites à maintenir ou à remettre en valeur en leur insufflant un sens et un esprit nouveau.

... La méthode libérale se propose avant tout de créer d'une part, auprès des jeunes comme auprès des adultes, un climat favorable pour l'étude et la connaissance des sciences juives... et, d'autre part, grâce à la ferveur de ses offices et à ses réunions de prières et de méditation, de susciter en chacun le désir de communion avec toutes les âmes religieuses de l'histoire du peuple juif. Sur ce point, elle se rapproche beaucoup de la méthode hassidique qui enseigne le judaïsme par la joie en Dieu [13]...

Le judaïsme libéral exerce son action dans les milieux juifs français les plus assimilés. Il s'adresse aussi, plus spécialement, au milieu étudiant. Il a fondé à Paris, il y a trois ans, un Institut international d'études hébraïques, largement ouvert à tous ceux qui s'intéressent aux études juives, mais où se forment notamment des rabbins libéraux pour les pays de langue française. Malgré bien des difficultés qui l'assaillent de toutes parts, le judaïsme libéral français fait preuve d'une vitalité étonnante.



A ces quatre témoignages on pourrait en ajouter d'autres, parmi lesquels il faudrait citer en premier lieu les efforts faits par le Consistoire de France pour regrouper les jeunes et pour rendre plus vivants les offices religieux. Redisons-le : ils n'ont rien d'exhaustif. Ce que nous avons voulu montrer ici, c'est que le judaïsme français a pris conscience de la crise qu'il traverse, et qu'il cherche à lui faire face par des moyens qui, à la fois, lui sont propres, et qui, cependant, portent la marque de notre temps. Il s'efforce de se ressaisir aux sources de sa tradition pour se rendre présent, sur un plan spirituel, au monde contemporain.

DORIS DONATH.

13. Cf. A. ZAOUI, *Judaïsme libéral*, dans *Revue de la Pensée juive*, avril 1951.

*Mort et immortalité dans l'enseignement du rabbin Kook**

Abraham Isaak Kook fut grand rabbin de la Palestine, de 1921 à sa mort, en 1935. Son ouvrage principal : *Orot HaKodesh* (Lumières de Sainteté), publié après sa mort, est une véritable « théologie mystique » du judaïsme, et dénote un esprit original et plein de richesses et de vie. La pensée du rabbin Kook se rattache à la tradition kabbalistique (voir lexique à la fin de ce fascicule, à *Kabbale*). *Orot HaKodesh* est sans doute le dernier témoignage de valeur que nous possédions de ce courant de la pensée juive.

1

Les écrits juifs sur les caractéristiques essentielles du judaïsme de la dernière génération ne traitent pas longuement de l'immortalité de l'âme et de l'Au-delà. Évidemment ils ne les nient pas, mais essaient de présenter la question sous un aspect purement moralisant. En voici des exemples tirés de trois ouvrages.

1) Léo Baeck rappelle, dans *L'essence du Judaïsme*, la parole : « Nul œil que le Tien, ô Dieu, n'a vu l'Au-delà », et il dit : « Ce regard jeté sur le monde de l'Au-delà n'est autre chose qu'une exploration de votre propre conscience, de votre cœur. »

* Paru dans le journal *Ha-Aretz* du 12 octobre 1948, et dans la revue *Judaism*, VII, mars 1958.

2) Hermann Cohen, dans son ouvrage, *La religion de la raison, à partir des sources juives* (ch. 15), dit que « la vraie signification » de l'immortalité de l'âme est « la permanence de l'âme individuelle à l'intérieur de l'existence historique du peuple ». (Signalons incidemment que ceci est l'un des rares points où H. Cohen et Akchad Ha'Am[1] sont d'accord.)

Cohen s'efforce d'éliminer de la croyance en l'immortalité tout fondement « mythologique » : l'espérance de pouvoir, dans le monde à venir, revoir les êtres chers dont la mort a précédé la nôtre ne repose que sur un tel « fondement mythologique ». L'immortalité de l'âme individuelle signifie en réalité qu'il n'y a pas de limite à l'élévation morale de l'individu. La vraie immortalité de l'âme est spirituelle : elle signifie la possibilité et l'obligation d'accomplir les valeurs de vérité et de moralité dans ce monde. L'âme est esprit, c'est là l'essentiel : quel besoin y a-t-il alors de se préoccuper du sort de l'homme après la mort ?

3) Le rabbin Israël Mattuck, dans son livre *Les caractéristiques essentielles du Judaïsme libéral,* donne, lui aussi, une explication moralisante à ce problème : « L'espérance en l'immortalité ne signifie pas que nous vivons deux vies séparées, l'une avant la mort et l'autre après. Il n'y a pas de vie après la mort séparée de la vie sur terre... » « La chose importante, ce n'est pas que les hommes puissent vivre après la mort, mais que leur vie ait une qualité éternelle » (p. 52).

De cette façon, la question de la mort et de l'immortalité devient de plus en plus éthérée, jusqu'à s'évaporer entièrement. Il semble que cette peur de reconnaître la réalité de la mort et de l'Au-delà ou de tomber dans la mythologie ne soit pas autre chose qu'une évasion du problème lui-même. Franz Rozenzweig commence son livre *L'Étoile de la Rédemption* par ces paroles : « Dans la mort, dans la crainte de la mort, naît toute vie consciente. »

Le seul penseur juif de la dernière génération qui ait envisagé le problème de la mort dans toute sa réalité concrète, et qui ait essayé de lui donner une explication hardie, fut le rabbin Kook. Sa réponse fut : la mort est un manque dans la Création. Le peuple d'Israël est appelé à enlever cette tare du monde.

1. Akhad Ha'Am (un du peuple), écrivain juif du XIXe siècle.

II

Pour comprendre cette affirmation, il faut tout d'abord rappeler la vision cosmique fondamentale du rabbin Kook : Dieu est tout ce qui est, et il n'y a pas de vraie réalité en dehors de lui. « Rien n'existe en dehors de la Divinité Absolue. »

Selon la perspective ordinaire qui prévaut dans les différentes religions, du moins dans leur saisie extérieure des choses, le monde créé est décrit comme existant en dehors de Dieu. Ce point de vue procède d'une idée inexacte; la solution du problème de la distinction entre Dieu et l'univers dépend de l'idée qu'on se fait de la vie, et de la manière dont on la vit.

Avec l'essor divinatoire de la connaissance, l'homme et le monde approchent la sublimité divine; et au point suprême qu'atteint l'homme et sa conscience, on découvre que toute chose est renfermée en Dieu; et l'autonomie de chaque parcelle d'existence n'est pas autre chose que révélation divine se réfractant en nuances variées devant nous [2].

Par conséquent, il n'est pas permis de concevoir le monde comme quelque chose qui existe en soi, comme si le monde pouvait exister en dehors de Dieu.

Dans ses commentaires sur le Livre de prières, Kook dit de la prière : « Que sommes-nous, qu'est-ce que notre vie, qu'est-ce que notre piété, qu'est-ce que notre justice, qu'est-ce que notre force, qu'est-ce que notre héroïsme?... N'est-ce pas à dire que toute chose créée est néant si on la considère comme une réalité en soi? Toute chose est comme non existante, n'était la lumière créatrice de tout qui apparaît dans la réalité de toute existence... Le langage est impuissant à exprimer le vide et le néant de tout ce que nous appelons la réalité, et aucune expression n'est capable d'évoquer la profondeur de ce vide. »

Le rabbin Kook n'entend pas dire ici que le monde est une sorte d'illusion. Le monde n'est illusion que quand nous le regardons sans voir qu'il est complètement enraciné dans le divin. La perspective juive ne nie pas le monde. Il n'est donc pas juste de dire que le paganisme soit plus hardi à exalter le sentiment de la vie, à exprimer l'individualité et à compren-

2. *Orot HaKodesh* (*Lumières de Sainteté*), p. 402.

dre la beauté et la richesse de la variété ; alors que l'unité de Dieu voilerait toutes choses, estompant les nuances et les particularités en une couleur uniformisante, comme une lumière trop vive écrase tous les contrastes, appauvrissant ainsi la vie. Quelle erreur! L'unité divine vivifie la multiplicité ; au lieu d'amoindrir nos impressions et notre sensibilité, elle les renforce, car « chacune des étincelles de la multiplicité possède la bénédiction de la grandeur infinie[3] ».

En soulignant ainsi le rien du monde considéré coupé de ses sources, la doctrine du rabbin Kook n'entend pas dévaloriser tout le créé et minimiser la position de l'homme, comme le firent les religions ascétiques. Au contraire, l'idée que tout et tous ne sont rien en dehors de leur être en Dieu confère à l'homme un pouvoir infini. L'homme alors saisira la vérité dans toute sa réalité, et se libérera de l'erreur qui le séparait de la substance de sa réalité. « L'idée qu'il n'y a rien en dehors de la Divinité Absolue encourage l'homme à ne pas oublier les fondements de son existence ; il est invité à rompre avec toutes les déviations qui résultent de la pensée erronée de l'existence d'un « en soi » isolé, indûment coupé, dans son esprit même, de l'Infini divin. Une fois engagé dans ce chemin, ce n'est point la réalité qu'il a à conquérir, mais sa propre imagination trompeuse ; cette conquête une fois accomplie, le voici déjà se réjouissant dans l'Infini[4]. »

Il semble qu'il devrait être facile à l'homme de se défaire des jeux de l'imagination trompeuse et de retourner à la vue exacte des choses : de se voir lui-même correctement, de retrouver l'unité avec son principe et d'atteindre le bonheur ultime. Mais ce n'est pas aussi facile qu'il semble. Ce n'est pas une question de perspective philosophique, mais plutôt de style de vie. « Déboucher de l'enclos de l'imagination dans la liberté n'est pas un travail moins difficile que de se libérer d'une prison réelle. » La prison de l'imagination trompeuse qui présente l'homme comme séparé de son Créateur n'est pas moins forte et solide que n'importe quel cachot verrouillé.

De plus, le rabbin Kook sait que, dans notre vie quotidienne, nous n'accumulons pas assez de force pour vivre à un niveau spirituel suffisamment élevé et arriver ainsi à une conscience véridique et à un contact direct. « L'homme doit bais-

3. *Op. cit.*, p. 417.
4. *Op. cit.*, p. 414.

ser sa lumière, obligé qu'il est de s'adapter au monde pratique... » Il s'ensuit que l'homme se résigne, plus ou moins consciemment, à vivre en conformité avec la perspective religieuse habituelle, qui voit le monde comme existant en lui-même et séparé de Dieu, « mais avec la claire connaissance que cette conception elle-même n'est pas claire du tout ».

III

L'erreur, dans la notion d'un monde séparé, est une erreur de conscience, d'imagination. Il n'est donc pas étonnant que de temps en temps des invidus arrivent à surmonter cette conscience erronée et à se libérer des liens de l'extrinsécisme.

Le monde est une unité indissociable : de l'objet inanimé à l'homme, et de l'homme à tout ce qui est plus élevé et plus grand que lui. Cette unité organique du monde entier trouve sa cohérence dans l'enracinement commun de toutes choses en Dieu. Parmi les différentes créatures vivantes, nous trouvons des possibilités remarquables qui nous remplissent d'admiration, et avec lesquelles l'être humain ne pourra jamais espérer rivaliser. Ces talents et possibilités « leur viennent de ce que tous les différents niveaux de vie possèdent leurs propres lumières de vie, fragments d'un grand Esprit supérieur, plein de sagesse et de talent, qui s'est divisé en plusieurs parties[5]. » Et c'est justement parce que ce grand Esprit plus élevé agit sur le monde animal, qu'il peut agir aussi sur les êtres humains.

La puissance divine qui pénètre le monde entier semble être au service de l'homme, qui sait comment s'unir à lui, et comment surmonter la séparation. Il n'est donc pas étonnant que les Tsaddikim[6] qui adhèrent à Dieu, ces grandes âmes qui ne perdent jamais leur contact avec Dieu, savent comment agir sur l'Être, et font porter du fruit à leurs prières.

« La réalité concrète montre la force de l'unité divine dans les miracles : c'est-à-dire en ces phénomènes où la lumière intérieure de la vie resplendit dans toute sa plénitude[7]. » Le

5. *Op. cit.*, p. 370.
6. Mot hébreu signifiant « les justes », « les saints ».
7. *Op. cit.*, p. 371.

miracle n'est autre chose que la manifestation de l'unité du Tsaddik avec le Divin. « Et ceci adviendra éventuellement à toute l'humanité, et la gloire de Dieu remplira la terre entière... le monde attend la révélation merveilleuse de l'homme et du monde liés l'un à l'autre. L'esprit de l'homme se trouvera manifesté dans toute sa splendeur à un degré incommensurablement plus élevé qu'il ne l'a été jusqu'à présent par ses résultats techniques. Et tout dépend de la *repentance* (Tschuvah)[8]. »

IV

Afin de saisir les vastes horizons de pensée que le rabbin Kook nous ouvre — horizons qui sont peut-être d'un intérêt suprême pour la génération de la course à la bombe atomique — et afin de comprendre le rôle qu'il assigne à la « repentance », rappelons que, selon lui, les causes de désagrégation du monde dans lequel nous vivons résident dans la conscience erronée qui élève une barrière entre nous et Dieu. Cette conscience erronée est le produit du *péché originel.*

En conséquence de sa chute profonde, le premier homme tomba dans l' « abîme de l'oubli[9] ». Le rabbin Kook utilise ici la même phraséologie que nous rencontrons dans la philosophie indienne, où il est dit que le péché fit oublier à l'homme son existence supérieure. Ainsi fut établie la séparation apparente entre l'homme et Dieu.

Cette séparation n'est pas un fait objectif, ce n'est qu'une saisie subjective par l'homme, qui est un esclave de l'oubli. Finalement, cette disjonction opérée par le péché sera réparée par la « repentance ».

La « repentance » a donc deux aspects. C'est le repentir personnel, affectant la personnalité individuelle de chacun, et c'est en même temps un repentir général, un phénomène universel, « une exaltation du monde et une réparation du monde[10] ». La « repentance » est, dans ce cas, un concept moral-religieux, et en même temps un concept métaphysique et cosmique.

8. *Op. cit.*, p. 441.
9. *Op. cit.*, p. 397.
10. Commentaire sur le *Livre de Prières*, p. 335.

V

Nous voyons donc que la séparation du monde, et spécialement de l'homme, d'avec Dieu, et tout le mal qui s'ensuit, n'est rien d'autre que la conséquence de l' « oubli ». La « repentance » vaincra la séparation, et expulsera ainsi le mal du monde; car le mal non plus n'est pas un fait objectif dans le monde, mais plutôt une idée subjective de l'homme qui ne voit pas le « néant du mal ». « Tout mal dans le monde n'est qu'un petit bien, en relation avec l'ardent désir du grand bien. Et le mal moral dans le monde est le bien en cours de devenir, c'est le bien ascendant. Le mal moral n'est qu'un petit bien, et même la méchanceté n'est qu'une vertu diminuée. Il est tout à fait impossible que dans un monde fait par le Créateur de tout, le mal ait une existence[11]. »

La « repentance » changera la conscience humaine. C'est comme si l'homme allait enlever les lunettes déformantes à travers lesquelles il voit le monde. Ne voyant plus le monde comme séparation, ni le mal qui en est l'expression, la mort sera supprimée. Le péché originel, qui a plongé la conscience humaine dans l' « oubli », a apporté avec lui dans le monde la mort et la crainte de la mort. Mais la « repentance » vaincra la mort.

Le rabbin Kook vit des signes, même aujourd'hui, de ce recul de la mort, dans l'extension de la durée de la vie, dans l'allongement du temps accordé à l'homme, par suite des progrès scientifiques et moraux. « Le remède principal est la prolongation de l'existence humaine, comme conséquence d'une vie en harmonie avec la nature de l'homme, dans tous les domaines : spirituel et physiologique, personnel et familial, universel et politique. Que cette bénédiction se répande sur le monde, et la mort sous son aspect effrayant s'efface, faisant place à une vision vraie de l'existence. La mort n'est dès lors plus troublante, et l'intelligence comprend qu'il n'y a pas de mort du tout selon cette description triste et accablante qui demeure au cœur de la vie pour déprimer les hommes; et l'on regarde vers le jour de sa mort et l'on chante[12]. »

Il sera peut-être bon de signaler ici un parallèle intéressant

11. *Op. cit.*, p. 501.
12. *Op. cit.*, p. 394.

entre les idées du rabbin Kook et celles du pasteur chrétien Léonard Ragaz, le socialiste religieux suisse (1866-1945). Dans son ouvrage, il reconnut le passage du Messie en notre temps, dans les sphères politique, sociale et intellectuelle, et aussi dans ce qu'il appela « le domaine de la révolution cosmique ». Cette révolution cosmique était entrevue par Ragaz comme la guerre de l'humanité d'aujourd'hui contre la maladie et la mort. Il vit, dans les réalisations de la médecine et de l'hygiène sociale, et la prolongation de la vie qui en a résulté, un signe de la « révolution messianique » qui se prépare dans le monde.

VI

Mais la prolongation de la durée de la vie n'est qu'un barreau de l'échelle qui conduit au bonheur de la résurrection. La victoire complète sur la mort ne peut venir que d'un profond changement à la racine même de la conscience humaine, par la « repentance ».

La mort est, dans son essence, une illusion, un mensonge. Elle souille parce qu'elle est un mensonge. La Bible parle de tous les contacts avec la mort comme de souillures, car la mort est un mensonge. Ce que les hommes appellent mort n'est pas autre chose que le renforcement et le raffermissement de la vie. Cependant, à cause de la mesquinerie qui caractérise le cœur humain, l'homme conçoit cette revigoration de la vie comme quelque chose de sombre et de triste, au point de l'appeler mort. L'homme ne peut se libérer de cette perspective trompeuse aussi longtemps que « le mensonge règne dans le monde », c'est-à-dire aussi longtemps que les hommes considèrent le monde et eux-mêmes comme se trouvant dans un état de séparation. Et dans la mesure même où l'homme livre différentes zones de son existence à ce qui est mortel, la mort étend son empire.

« Tout effort de l'homme gravite constamment autour de la fuite de la mort, et l'homme n'atteindra sa destinée qu'en *faisant descendre son âme* jusqu'à la source de son jaillissement premier. Alors sera révélée à l'homme la vie spirituelle, non seulement comme quelque résidu de la vie physique, mais comme une poussée indépendante, à l'intérieur de laquelle la vie du corps n'est qu'un élément et une ombre de vie. »

Le péché introduisit la mort dans le monde, en donnant l'illusion que la mort était quelque chose de réel; s'il veut vaincre cette illusion qu'est la mort, l'homme n'a d'autre ressource que de revenir aux origines de l'histoire avant le péché : car l'histoire humaine ne commence pas avec le péché, mais avec l'homme à son plus haut degré d'existence. Isaak Heinemann, dans son commentaire sur le Kuzari [13], dit que la perspective historique de Yehuda Halevi [14] diffère de celle du christianisme en ce que les chrétiens « soulignent uniquement le péché d'Adam, alors que Yehuda Halevi souligne tout autant la dignité de l'homme comme fils de Dieu. » La même idée se retrouve dans les idées de Kook; il dit : Nous ne faisons pas commencer l'histoire de l'homme par la malédiction prononcée sur lui après la chute. Le point de départ véritable est l'homme à son plus haut degré d'existence, quand il était éclairé par la lumière spirituelle, selon les capacités de son âme. Si l'homme n'était pas tombé dans l' « abîme de l'oubli », et si son orientation foncière vers le plus haut n'avait pas cessé, alors la vie elle-même, s'insérant dans la direction sublime de sa noble existence, *ne serait pas tombée. Pourquoi l'esprit ne se joindrait-il pas au corps pour le garder toujours animé ?*

L'homme est mis en demeure de revenir à sa condition primitive, celle d'avant le péché. « Alors une nouvelle histoire commencera, devant laquelle la mort n'aura qu'à reconnaître sa défaite. Mais ni un individu, ni un groupe d'individus n'auront la force de vaincre la mort; mais seulement la nation, la nation parmi les nations, la nation sainte par excellence, la nation choisie, élue d'entre les peuples. »

Le rabbin Kook se fonde sur la prohibition : « Vous ne vous ferez pas d'incision pour un mort » comme un argument d'autorité en faveur de la non existence de la mort, et il cite les versets (Dt 14, 1-2): « Vous êtes des fils pour le Seigneur votre Dieu. Vous ne vous ferez pas d'incision ni de tonsure sur le front pour un mort. Car tu es un peuple consacré au Seigneur ton Dieu, et le Seigneur t'a choisi pour être son

13. Londres, 1947, p. 58.
14. Yehuda Halevi est l'un des plus grands poètes et penseurs juifs de l'Espagne du XII[e] siècle. Prenant prétexte de la conversion au judaïsme du roi des Kuazars, il réagit dans le *Kuzari*, livre écrit sous forme de dialogue, contre les tendances rationalistes qui se manifestaient dans les milieux juifs de son époque.

peuple à lui parmi tous les peuples qui sont sur la terre. » A ceci il ajoute ses propres paroles, plus ou moins comme suit : « Vous êtes choisis pour supprimer la mort qui est une tare pour un peuple saint, pour supprimer toute la peur et les tristesses qu'elle inspire : c'est le sens de votre vocation, c'est le sens de notre combat ; et tous nos faux pas et nos chutes ne dévieront point nos pas de ce but ultime que nous portons en nos cœurs. Nous l'atteindrons en dépassant toutes les étapes et à travers tous les sentiers tortueux ; oui, nous arriverons à cette délivrance (de la mort et de la crainte de la mort) pour laquelle nous vivons [15]. »

Dans les temps modernes il ne s'est trouvé aucun autre homme à l'intelligence pénétrante qui ait eu une conception aussi grandiose du rôle d'Israël, et une foi si vigoureuse et si simple en la mission d'Israël, appelé à opérer la plus grande révolution de l'histoire humaine : la conquête de la mort par la « repentance ».

Professeur S.-H. Bergmann.

15. *Op. cit.*, p. 396.

CANTIQUE QUART

CELUI-LA chante le cantique de son moi, trouvant tout en son moi,
Toute satiété spirituelle en plénitude.

ET celui-là chante le cantique du peuple, échappant au cercle de son moi personnel, à ses limites, et refusant le refuge idéal,
Il respire sur les cimes de la puissance et s'unit à l'amour éclos à l'universalité d'Israël,
Avec elle il chante ses cantiques, souffre ses douleurs,
Se réjouit de ses espoirs, médite pensées hautes et pures sur son passé ou son avenir, glorifiant, dans l'amour et la sagesse du cœur
Les profondeurs de sa vie intérieure.

ET celui-là dont l'âme plus loin encore sort et se dépouille des frontières d'Israël pour chanter le cantique de l'homme,
Son esprit marche et s'ouvre à l'orgueil de l'universalité de l'homme, à la splendeur de sa ressemblance,
Il aspire à son universelle identité et guette sa perfection transcendante,
Et de cette source de vie, il puise l'universalité de sa logique, de ses approfondissements, de ses aspirations et de ses élans.

ET celui-là trouve plus haut encore, et s'élève très loin
Jusqu'à s'unir à l'être tout entier,
A toutes les créatures, à tous les univers,
Avec chacun d'eux chantant un cantique,
Et celui qui chaque jour chante est déjà fils du monde futur.

ET celui-là fait l'ascension, uni à tous ces cantiques en une même gerbe,
Tous offrent leur voix, tous ensemble dans la beauté du chant,
Celui-là en celui-là offrant la puissance et la vie,
Voix d'allégresse, voix de joie, voix de liesse, voix de chant,
Voix suave et voix sainte...

CANTIQUE du moi, cantique du peuple, cantique de l'homme, cantique du monde tous ensemble se marient en lui-même en chaque heure, chaque instant,
Et cette innocence en sa plénitude s'élève, devient
Le cantique de la sainteté, le cantique de Dieu, le cantique d'Israël,
Dans la force de sa puissance et sa splendeur,
Dans la force de sa vérité et sa grandeur,
Israël cantique de Dieu,
Cantique simple, cantique double, cantique trine, cantique quart,
Cantique des Cantiques qui est à Salomon,
Au Roi dont le bien est la Paix...

Lueurs de sainteté, ***de Rav Abraham Isaac Kook.***

Première partie, Sagesse de sainteté, dict troisième de l'unité universelle, colonne 458-459.

Traduit par André Chouraqui, Jérusalem, le 11 septembre 1958.

Le sage et le naïf

Le rabbin Nahman, né à Brazlaw (Pologne) en 1772, mort en 1810, est l'arrière-petit fils de Baal-Shem-Tov, le fondateur du Hassidisme (voir lexique). Il fonda lui-même une nouvelle école hassidique, qui se distingue par son piétisme extrême.

Le conte ci-dessus, dirigé contre l'athéisme, fait partie d'un recueil de récits racontés à ses enfants le Shabbat, en langue yddish. L'un des disciples du rabbin Nahman, le rabbin Nathan, mit ce conte par écrit, et le traduisit ensuite en hébreu.

Il y avait dans une ville deux hommes fort riches, et chacun avait un fils. Les deux garçons étaient élevés ensemble, dans la même école, mais l'un avait l'esprit vif et pénétrant, et l'autre un peu trop simple (non pas qu'il fût sot, mais son intelligence était fruste et lente). Aussi prit-on l'habitude de les appeler le Sage et le Naïf ; cette inégalité ne les empêchait pas de s'aimer tendrement.

Il arriva que leurs pères furent ruinés, au point de perdre tous leurs biens, et il ne resta plus à chacun que sa maison. Réduits à l'indigence, ils dirent à leurs fils qui étaient devenus grands : « Nous n'avons pas de quoi subvenir à vos besoins, débrouillez-vous comme vous pourrez. » Le Naïf s'en fut apprendre à être savetier. Mais le Sage ne voulut pas d'un métier aussi peu relevé, et il décida de courir le monde avant de s'établir. Il se mit par conséquent au service de divers marchands qui allaient d'une grande ville à l'autre ; il se rendit aussi à l'étranger, visita plusieurs pays et remplit ses yeux du spectacle du monde, jusqu'à ce qu'il se fût fixé en

Espagne. Plusieurs années s'étaient écoulées et il était devenu plus sage encore. Jugeant que le temps était venu de s'établir, il appliqua toute sa sagesse pour se choisir un métier digne de lui. Il voulut d'abord devenir orfèvre, et en trois mois devint expert en son art et plus habile que son maître. Mais au bout de ce temps, ce métier ne lui apparut plus comme digne de son habileté et de sa sagesse et il apprit en trois mois à travailler la pierre précieuse, et là encore il dépassa son maître, et devint le premier dans sa profession. Il ne s'en contenta pas longtemps : ces métiers, considéra-t-il, n'étaient pas tellement indispensables, ni toujours en honneur, mais la médecine, par contre, était nécessaire en tout temps et toujours honorée de tous. Notre Sage appliqua son esprit à toutes les branches de la philosophie, et dut apprendre à parler et à lire le latin. Au bout de trois mois le voilà devenu un grand docteur, un grand philosophe, un savant versé dans toutes les sciences. Il s'avise que le monde n'est que néant, car à force d'être si sage, il juge que les hommes ne valent rien. « Le temps est venu, se dit-il, d'en finir et de prendre femme. Mais ici tout le monde ignore d'où je suis parti pour arriver si haut, rentrons plutôt dans ma ville natale, où tous ceux qui m'ont connu petit garçon pourront mesurer le chemin que j'ai parcouru pour devenir un si grand personnage. » Le voyage de retour fut triste ; il était trop sage pour supporter la conversation de quiconque, aucune auberge non plus ne lui plaisait, et il était ainsi en proie à mille tourments.

Laissons pour l'instant le Sage et voyons ce qu'il était advenu au Naïf. A cause de sa lenteur d'esprit, il mit beaucoup de temps pour apprendre à être savetier, et encore ne devint-il jamais très fort dans ce métier. Il se maria, et, naïf et ignorant comme il l'était, ne pouvait gagner de quoi vivre qu'à grand-peine, n'ayant même pas de temps pour ses repas de sorte qu'il était obligé de manger sans cesser de travailler. Sa femme lui donnait du pain sec, et lui prétendait que c'était du bouillon, du ragoût et toutes sortes de mets exquis. Il lui demandait ensuite à boire, et se délectait de l'eau en lui donnant les noms des liqueurs et des vins les plus rares. Entre lui et sa femme, ils n'avaient qu'une seule pelisse, mais cette pelisse, à l'occasion, était parée des noms les plus somptueux. Son travail n'était jamais très au point parce qu'il manquait d'adresse ; néanmoins, lorsqu'il avait terminé une chaussure,

il la prenait, la maniait en tout sens, la faisait admirer à sa femme : « Vois donc comme elle est élégante et souple, une merveille, un bijou. — Mais alors, pourquoi demandes-tu la moitié seulement du prix que demandent tes confrères? — Eh, pour ça, c'est leur affaire, je ne m'occupe pas des autres, mais seulement de mes oignons. Tu ne voudrais pas que je me mette à supputer à combien me revient le cuir et le fil, et puis quoi encore? Ce que je gagne me suffit. » De sorte qu'il était toujours dans la joie et le contentement. Certains le considéraient comme fou, et venaient tout exprès pour se moquer de lui. Il leur demandait : « Pas de plaisanterie, s'il vous plaît » et, sur leur assurance qu'ils ne plaisantaient pas, prenait tous leurs discours pour de l'argent comptant. Et s'il s'apercevait qu'on le plaisantait, il disait : « Quand tu serais plus sage que moi, la belle affaire! Tu ne serais encore qu'un sot, car que suis-je moi, et qu'est-ce que je vaux? » Il ne voulait rien approfondir, ni s'essayer à des discours subtils et astucieux.

Voilà pour le Naïf, et il est temps d'en revenir au Sage. Le bruit se répand que notre dit Sage s'en revient chez lui tout rempli de sagesse et de grandeur. Grande joie pour le Naïf qui, après avoir réclamé à sa femme sa plus belle lévite, met sa pauvre pelisse pour courir au-devant de cet ami si cher. Il l'avise dans son beau carrosse : « Mon cher frère, comment vas-tu, béni soit le Seigneur qui t'a ramené ici et m'accorde le bonheur de te voir! »

Le Sage tenait le monde pour moins que rien, et à plus forte raison considérait-il un homme tel que le Naïf comme un fou. Néanmoins, à cause de l'amitié qui les avait unis dans leur enfance, il voulut bien l'accueillir et revenir en sa compagnie dans la ville. Leurs pères à tous deux étaient morts entre-temps; le Naïf avait hérité de la maison du sien, mais, comme le Sage vivait à l'étranger, sa maison était tombée en ruines et il n'en restait plus rien. Force fut au Sage de s'installer à l'auberge; elle n'était guère à son goût et cela le tourmentait. Le Naïf, bien qu'accablé de besogne, allait continuellement voir son ami à l'auberge, et le voyant si malheureux, mit sa propre maison à sa disposition. Le Sage accepta, mais ne cessa pas d'être tourmenté et malheureux.

Le Sage avait la réputation d'être un grand savant et un grand artiste. Un prince vint lui commander une bague; il en fit une admirable, y grava des dessins et surtout un arbre qui

était une pure merveille, et pourtant le prince fut peu satisfait. Quel chagrin pour notre Sage, qui savait combien la bague et son arbre eussent été appréciés en Espagne! Un autre prince lui fit exécuter un travail de pierre précieuse sur un modèle qu'il lui apportait. Le Sage s'en acquitta fidèlement, bien qu'il y eût une petite différence imperceptible pour tout autre œil que le sien. Aussi le prince fut-il content, mais le Sage ne se consolait pas d'avoir pu se tromper, avec toute sa sagesse. En médecine, il n'avait pas moins de déboires : un malade qu'il soignait venait-il à mourir, et le monde de l'accuser d'avoir tué son patient avec ses remèdes. Et si tel autre malade guérissait, on le mettait sur le compte du hasard. Tout était pour lui sujet de chagrin, jusqu'aux habits qu'il commandait au tailleur, parce qu'il s'y connaissait trop, comme en tout le reste. « Si l'on me voyait ainsi accoutré en Espagne, ne m'y tiendrait-on pas pour un fou ? » Et cela le tourmentait.

Le Naïf, toujours joyeux, s'étonnait de voir son ami en proie au chagrin. « Comment se fait-il que toi, si sage, si riche, tu sois constamment malheureux, alors que je ne cesse pas, moi, d'être toujours joyeux ? » Il était bien ridicule aux yeux du Sage, qui le tenait pour un fou. « Tout le monde est plus sage que moi, disait le Naïf, même les sots, à plus forte raison toi. Mais plût au ciel que tu arrives où j'en suis! — Il est possible, répondit le Sage, que j'en arrive à être comme toi, je pourrais perdre l'esprit, ce qu'à Dieu ne plaise, ou tomber malade, et devenir ainsi fou, car c'est là ce que tu es, un fou, mais il est tout à fait impossible pour toi d'en arriver à être comme moi. — Pour le Seigneur, qu'il soit béni, rien n'est impossible, et je pourrais en un clin d'œil devenir comme toi », répondit le Naïf. Cela fit rire le Sage aux éclats.

Ils étaient connus partout sous ces noms du Sage et du Naïf ; il y a, certes, beaucoup de sages et de naïfs de par le monde, mais ceux-ci étaient en plus des amis d'enfance, élevés ensemble, l'un extrêmement sage et l'autre extrêmement naïf, si bien que c'étaient les noms qu'ils portaient presque sur les registres de l'état civil.

Il advint que le roi le vit et s'en étonna, apprit leur histoire et voulut les connaître. Il les fit donc convoquer, mais voulut éviter de leur faire peur : d'émotion, le Sage aurait pu perdre ses moyens et ne savoir que dire, et quant au Naïf, la peur

aurait pu le rendre complètement idiot. Aussi le roi s'avisa d'envoyer au Sage un autre sage, et au Naïf, un naïf. Il eut beaucoup de mal à trouver un naïf, car on n'en voit guère dans les capitales où tout le monde n'est que trop malin. Seul le grand trésorier est naïf, parce qu'il serait trop dangereux de nommer à ce poste un sage, que son excès d'esprit pourrait amener à dilapider complètement le trésor. Le roi, ayant donc fait choix de deux émissaires, les dépêcha vers le gouverneur de la province où résidaient nos deux amis, et le gouverneur devait les diriger vers le Sage et le Naïf, qui étaient invités à se rendre chez le roi; mais des lettres précisaient qu'ils étaient libres de refuser l'invitation. Le gouverneur exécuta les ordres du roi, et sachant combien le Naïf était pauvre, lui fit envoyer des habits plus convenables pour paraître à la cour.

Lorsque le message fut parvenu au Naïf, ne sachant ni A ni B, il fut incapable de le lire, et on dut lui expliquer qu'il était invité chez le roi. « Et ce n'est pas une plaisanterie? », demanda-t-il. « Certes, non », lui fut-il répondu. Et aussitôt le voilà tout joyeux qui court prévenir sa femme, et de sauter dans le beau carrosse où de riches habits l'attendent; sa joie en redouble, et il part à fond de train.

Mais entre-temps il a été rapporté au roi que le gouverneur se livrait à toutes sortes d'injustices et de déprédations et le roi considéra que nul ne remplirait mieux sa place que le Naïf, parce qu'il était un homme sans malice et sans fraude. De sorte que le Naïf qui traversait la capitale de la province pour aller chez le roi se voit accueilli avec force honneurs et apprend qu'il a été nommé gouverneur. « Ce n'est pas une plaisanterie? — Bien sûr que non. » Le voilà donc gouverneur de province et grand personnage. Il est bien connu que le bonheur donne de l'esprit : ce fut le cas pour notre Naïf, mais il n'eut garde de s'en servir. La naïveté fut son seul guide pour conduire les affaires publiques, lesquelles n'exigent ni beaucoup d'intelligence ni beaucoup d'esprit, mais uniquement la droiture et la simplicité. Aussi, lorsqu'il présidait son tribunal, il jugeait avec équité, acquittant les innocents ou condamnant les coupables sans ombre de malice ni de ruse. Il était aimé de tous et ses conseillers ne lui voulaient que du bien. L'un d'eux lui rappela qu'il devait se rendre auprès du roi et lui représenta qu'il serait bon qu'il apprît plusieurs langues et acquît des paroles de sagesse pour s'entretenir avec le roi. « Et pour-

quoi pas, après tout? » pensa-t-il tout en se rappelant les paroles du Sage, comme quoi il ne pourrait jamais, lui le Naïf, lui devenir semblable. L'ordre du roi étant enfin arrivé, le Naïf se rendit à la cour, et y charma le roi tant par sa simplicité que par ses sages discours, si bien que le roi le nomma premier ministre et lui fit bâtir un magnifique palais.

Quant au Sage, il dit à l'émissaire du roi que tout cela demandait réflexion, l'invita à demeurer chez lui et donna un festin en son honneur. Et au cours du festin le Sage se mit à raffiner et tenir des propos subtils : « Est-il croyable que le roi fasse chercher un homme de rien tel que moi? Que suis-je pour qu'un si grand et si redoutable roi veuille me voir? Serait-ce pour ma sagesse? Mais il est sûrement plus sage que moi. » Le Sage fut longtemps perplexe et finit par déclarer : « Si tu tiens à le savoir, il me paraît évident que le roi n'existe pas, et qu'en croyant à l'existence du roi tout le monde se trompe grossièrement. Tu sens bien qu'il serait absurde que la multitude s'en remît à un seul individu pour la gouverner. Non, bien sûr, il n'y a pas de roi. — Mais, dit le deuxième Sage, ne t'ai-je pas apporté une missive du roi? — Et cette missive, l'as-tu reçue des mains mêmes du roi? — Ma foi non, quelqu'un me l'a remise de sa part. — Eh bien! alors, qu'est-ce que je te disais, tu vois bien que j'ai raison et qu'il n'y a pas de roi. Mais enfin, puisque tu as été élevé dans la capitale, as-tu jamais vu le roi? — Non, jamais, répondit-il, parce qu'en vérité ce n'est pas souvent qu'on a le privilège de voir le roi, qui ne se montre que très rarement. — Eh bien! donc, dit le premier Sage, il est tout à fait évident et bien établi qu'il n'y a pas de roi du tout puisque tu ne l'as jamais vu. — Mais qui donc alors conduit l'État? — Oh! pour cela, personne n'est mieux placé que moi pour te renseigner, car j'ai visité quantité de pays, et l'Italie entre autres : elle est gouvernée par un conseil de soixante-dix membres, qui au bout d'un certain temps cède la place à un autre conseil composé de même manière. » Et par plusieurs discours de ce genre le premier Sage finit par persuader son hôte, et ils tombèrent d'accord pour déclarer que le roi n'existait pas. Le lendemain le Sage réveilla son nouvel ami de grand matin : « Viens avec moi et je te fournirai des preuves nouvelles de ce qu'il n'y a pas de roi »; et il l'amène au marché. Là, ils interrogent un soldat d'abord, puis un officier, et ces hommes, qui tous deux servent le roi, avouent qu'ils ne l'ont jamais vu.

Les deux compères sont convaincus, mais pour l'être encore davantage se mettent à courir le monde, posant partout la même question, et recevant la même réponse. Et à force d'errer, ils dépensent leur argent, vendent un cheval, puis un autre, et finalement sont réduits à aller à pied. Du coup, devenus indigents, ils perdent toute considération aux yeux des gens et personne n'écoute plus leurs propos.

Ils finirent par arriver à la ville où résidait le Naïf devenu premier ministre, et où habitait aussi un Maître du Nom ineffable qui faisait un grand nombre de miracles et était tenu par tous en grande vénération. Les deux compagnons vinrent à passer devant sa maison et, avisant un grand nombre de carrosses remplis de malades, le premier Sage crut que c'était la demeure de quelque grand médecin, son collègue, et voulut entrer pour lier connaissance avec lui. Il s'enquit donc du nom de cet illustre collègue et, ayant appris que c'était le Maître du Nom, il se mit à rire et fit admirer à son compagnon l'énormité de l'erreur et de la fraude : « Voici un conte plus absurde encore que celui du roi! » Ils eurent faim, et comme il leur restait quelques sous, ils allèrent dans une gargote. Là, tout en mangeant, ils continuaient à se moquer du Maître du Nom. Sur quoi le gargotier, qui entendit leurs propos, se fâcha tout rouge, parce que le Maître était tenu en grande vénération. Mais eux persistaient à tourner le Maître en dérision, malgré la présence de son propre fils dans la gargote. Alors le gargotier, furieux, n'y tint plus, les roua de coups, et les jeta dehors. Ils voulaient le traîner en justice, mais allèrent d'abord demander conseil à leur aubergiste auquel ils contèrent leur aventure. Celui-ci blâma la violence du gargotier. Mais ne les blâma pas moins d'avoir mal parlé d'un homme aussi vénéré de tous que l'était le Maître du Nom. Ayant vu qu'il partageait la superstition générale, ils allèrent se plaindre à un fonctionnaire, qui bien que païen, les chassa après les avoir battus. Et courant ainsi de fonctionnaire en fonctionnaire, ils finirent par arriver devant le premier ministre. Le Naïf reconnut du premier coup son vieil ami, alors que celui-ci ne sut pas reconnaître le Naïf dans un si grand personnage. « Tu vois, dit le ministre, où m'a amené ma naïveté, et où t'a amené ta sagesse? — Tu es donc mon ami le Naïf, répondit le Sage, nous en reparlerons. Pour l'instant, je te demande justice de ceux qui m'ont roué de coups. — Et pourquoi l'ont-ils fait? — Parce que j'ai mal parlé du Maître

du Nom, lequel est un charlatan et un imposteur. — Te voilà donc toujours aussi fier de ta propre sagesse, dit le Naïf. Te rappelles-tu comme tu disais que tu pourrais facilement devenir semblable à moi, mais que je ne pourrais jamais devenir semblable à toi ? Tu vois que je suis déjà devenu comme toi, alors que tu es bien loin d'être comme moi et je m'aperçois que la naïveté est une vertu qu'il n'est pas facile d'acquérir. » Néanmoins, à cause de leur ancienne amitié, il le fit revêtir d'habits neufs et l'invita à sa table.

Tout en mangeant, le Sage cherchait à prouver qu'il n'y avait pas de roi. Et le Naïf de le réprimander : « N'ai-je pas moi-même, de mes yeux, vu le roi ? » Le Sage se mit à rire : « Comment sais-tu que c'est le roi, que son père, son grand-père étaient rois ? Les gens qui te l'ont dit voulaient t'induire en erreur. » Et le Naïf était bien peiné de ce que son ami niait l'existence du roi.

Là-dessus quelqu'un vint leur dire : « Le Diable est ici et vous envoie chercher. » Le Naïf, frappé d'épouvante, courut demander l'avis de sa femme, et elle lui conseilla de s'adresser au Maître du Nom. Celui-ci lui prodigua talismans et amulettes, et lui assura qu'il n'avait plus rien à craindre. Et le Naïf, qui avait une grande foi dans le Maître du Nom, s'en revint vers le Sage. Celui-ci lui demanda la cause de la terreur qu'il avait éprouvée, et, l'ayant appris, se mit à rire : « Alors quoi, tu crois encore que le Diable existe ? — Et qui donc alors nous aurait envoyé chercher ? — C'est sûrement mon frère. — Et comment les gardes l'auraient-ils laissé passer ? — Il les aura tous soudoyés, afin qu'ils témoignent faussement de ne l'avoir pas vu. »

On vient à ce moment lui rappeler que le Diable le réclame. Le Naïf, cette fois, n'éprouve aucune crainte parce qu'il se sait protégé par le Maître du Nom. « Et que vas-tu répondre maintenant ? demanda-t-il au Sage. — Je vais tout t'expliquer : mon frère est brouillé avec moi et il a imaginé cette fable pour me faire peur. » Ensuite s'adressant au messager, le Sage lui demande le signalement de celui qui l'a envoyé, et ayant entendu sa réponse : « C'est bien ce que je disais, dit-il au Naïf, oui c'est tout le portrait de mon frère. — Donc tu y vas ? — Oui, mais donne-moi des gardes afin que je ne sois pas molesté. »

Les deux Sages suivirent donc le messager, et les gardes suivirent les deux Sages. Les gardes s'en revinrent aussitôt et

annoncèrent au Naïf que les deux compagnons avaient soudain disparu. Et en effet, le Diable avait saisi les Sages et les avait fait jeter dans un bourbier fangeux, là même où il se tenait sur son trône. Ils ne pouvaient remuer ni bras ni jambes dans cette fange gluante, et criaient au Diable et à ses suppôts : « Pourquoi nous tourmentez-vous, scélérats, comme si le Diable existait réellement ? » (car nos deux Sages ne croyaient pas encore au Diable, et pensaient n'avoir affaire qu'à des hommes de chair et de sang). Et plongés qu'ils étaient dans la fange, ils continuaient leurs réflexions, et s'interrogeaient mutuellement. « Sans doute, disaient-ils, ce sont là des vauriens avec qui nous aurions eu maille à partir autrefois, et qui maintenant se vengent. » Sur quoi les serviteurs du Diable les tourmentaient encore davantage.

A quelque temps de là, le ministre, passant devant la maison du Maître du Nom, se souvint de son ami le Sage. Il entra alors dans la maison, prit le Maître à part, lui demanda s'il savait où était son ami et s'il était possible de le délivrer. « Bien sûr que je le sais, répondit le Maître, et je pourrais aussi le faire sortir, mais il ne faut pas qu'âme qui vive le sache, en dehors de nous deux. » Le Maître du Nom, entraînant le ministre à sa suite, lui montra les deux amis plongés dans le bourbier fangeux. Le Sage ayant reconnu son ami, s'écria : « Mon frère, vois donc comme ces hommes scélérats me battent et me tourmentent. « Le ministre le réprimanda sévèrement : « Ainsi, tu t'estimes toujours très sage, tu ne crois toujours à rien et tu penses avoir affaire à des hommes de chair et de sang! Regarde celui en qui tu ne croyais pas, il a le pouvoir de vous faire sortir de là, et il te montrera la vérité. »

Le ministre supplia le Maître du Nom de délivrer ses amis et aussi de leur dessiller les yeux, afin qu'ils vissent que c'est au Diable en personne qu'ils avaient affaire. Le Maître du Nom fit ce qu'il y avait à faire, et aussitôt les deux hommes se trouvèrent sur la terre ferme, la fange ayant disparu sans laisser de traces, et les tourmenteurs réduits en poussière.

Et le Sage dut avouer que le roi existait et confessa que tout ce qu'il avait nié était vrai.

Rabbin NAHMAN.

Traduit de l'hébreu par Aksa BELKINDE.

LA DESTINÉE D'ISRAËL DANS LE MYSTÈRE DU SALUT

D'APRÈS L'ÉPITRE AUX ROMAINS, IX-XI

Le chrétien du vingtième siècle a peine à imaginer l'espèce de scandale que la mise à l'écart du peuple de la Promesse pouvait représenter aux yeux de la foi naissante dans les temps apostoliques. L'Église est maintenant bien installée dans sa position de communauté messianique dotée de fortes structures sociales. L'annonce de la Parole n'est plus travaillée par le moindre souci de justifier le christianisme vis-à-vis du judaïsme et d'assigner une « raison » à la « survie » du peuple élu. Pourtant, l'objet du kérygme n'a pas changé dans sa teneur ; l'Église continue de le proclamer tel que saint Paul le lui a transmis : *à savoir que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures*[1]... Mais les Écritures ont cessé d'apparaître comme le bien d'un peuple que l'Église s'est estimée fondée à faire sien. Dès lors, le fait que la réalisation de la Promesse, dont ce peuple avait été le dépositaire attitré, se soit produite en sa défaveur, ne sollicite plus l'attention de la foi. L'allégorisme est chargé d'énerver les dernières questions que la lecture de l'Ancien Testament pourrait encore soulever.

Depuis quelque temps, à vrai dire, la prédication et l'ensei-

1. I Corinthiens, xv, 3-4. Nos citations néo-testamentaires (à l'exception de la citation de Romains, xi, 15) sont empruntées à la traduction de E. Osty, *Le Nouveau Testament*, 2e éd., Paris, 1950.

Quand, dans notre texte même, nous renvoyons, au cours d'un exposé sur une péricope, à des versets de cette péricope, nous ne répétons pas la référence du chapitre.

gnement chrétiens redécouvrent le sens de l'histoire du Salut et, par là même, le sens du peuple de la Bible, et se purgent de l'antijudaïsme qui les avait parfois empoisonnés dans le passé. La tentative de génocide perpétrée par les nazis est venue donner à cet effort une dimension pathétique. Alors qu'il reste beaucoup à faire, une chose est sûre : tout ne se fera dans la vérité intégrale que si on accepte de « marcher dans la lumière » du seul texte néo-testamentaire consacré avec ampleur à la destinée d'Israël : les chapitres IX-XI de l'épître aux Romains. C'est à ce prix que l'on pourra échapper au risque d'un certain irénisme ou à celui d'une certaine surenchère philosémite. Si l'on recherche un dialogue sincère avec les fils d'Israël, on regrettera presque d'avoir à invoquer, en dernier recours, l'auteur du Nouveau Testament qui irrite le plus la conscience juive. Mais ne faut-il pas que chaque interlocuteur aille jusqu'au bout de « sa vérité »? Seule est ouverte la parole qui s'efforce à être vraie. Dans les pages qui suivent, nous voudrions exposer le contenu du passage déjà cité de l'épître aux Romains. Les limites de cet article nous interdisent d'y entreprendre l'exégèse détaillée d'un texte que l'on peut compter parmi les plus difficiles du Nouveau Testament. Prenant appui sur une telle exégèse, nous y livrant pour quelques versets d'importance majeure, nous nous proposons simplement de dégager les grandes articulations de la pensée paulinienne[2]. La division littéraire de notre

2. Sur l'Épître aux Romains, et spécialement sur Romains, IX-XI, nous avons plus particulièrement consulté les ouvrages ou études suivants : J. M. Bover, *La reprobación de Israel en Rom 9-11*, dans *Estudios Ecclesiásticos*, 25 (1951) 63-82; E. Dinkler, *The Historical and the Eschatological Israel in Romans, 9-11 : A Contribution to the Problem of Predestination and Individual Responsibility*, dans *The Journal of Religion*, 36 (1956) 109-127; J. Dupont, *Le problème de la structure littéraire de l'Épître aux Romains*, dans *Revue Biblique*, 62 (1955) 365-397; H. W. Ferrin, *All Israel shall be saved*, dans *Bibliotheca Sacra*, 112 (1955) 235-247; A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains. IIe partie : Le plan salvifique de Dieu et le sort d'Israël*, dans *Revue Biblique*, 57 (1950), 489-506; F. Flückiger, *Christus, des Gesetzes* τέλος, dans *Theologische Zeitschrift*, 11 (1955), 153-157; J. M. González Ruiz, *Justicia y Misericordia divina en la elección y reprobación de los hombres (Nota sobre Rom. 9, 19-23)*, dans *Estudios Biblicos*, 8 (1949) 365-377; M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, 1931; F. J. Leenhardt, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel, Paris, 1957; S. Lyonnet, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, Rome, 1956; du même auteur, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom. 10, 6-8*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, 1957, pp. 494-506; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 2e éd., Göttingen, 1957; J. Munck, *Christus und Israel : Eine Auslegung von Röm 9-11*,

texte, qui est construit avec un soin extraordinaire, nous fournit pour ce propos les indications les plus sûres. Nous donnons donc tout d'abord cette division, qui forme notre présupposé le plus immédiat, sans qu'il nous soit possible d'établir le bien-fondé de notre position là où elle résulte de la solution de difficultés.

IX, 1-5. Saint Paul introduit son sujet sans le formuler en termes propres. La situation des Juifs par rapport aux voies du Salut est évoquée par le souhait qu'elle arrache au cœur de l'Apôtre en faveur de ses frères selon la chair, eux qui, voués à un sort déconcertant à l'extrême, ne peuvent jouir de la « réalisation » plénière de leurs privilèges.

Ire Partie (IX, 6-29). La mise à l'écart des Juifs envisagée dans la consommation de l'histoire du Salut du point de vue de la Révélation que Dieu fait de lui-même et de son dessein par cette histoire.

Versets 6-13 : la situation religieuse de l'Israël selon la chair, loin de contredire à la Promesse qui a sous-tendu

Copenhague, 1956; E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, dans *Theologische Traktate*, Munich, 1950, pp. 239-292; W. SANDAY-A. C. HEADLAM, *A critical and exegetical Commentary to the Epistle to the Romans*, 5e éd., Edinburgh, 1930; A. SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, 2e éd., Stuttgart, 1952; K. L. SCHMIDT, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9-11 des Römerbriefes*, 2e éd., Zurich, 1946; H. J. SCHOEPS, *Paulus als rabbinischer Exeget*. I. χριστὸς τέλος νόμου, dans *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, 1950, pp. 221-229; W. VISCHER, *Étude Biblique sur Romains 9 à 11*, dans *Foi et Vie*, 46 (1948) 97-141.

Ouvrages ou études intéressant de plus ou moins près notre sujet : R. BULTMANN, *Christus des Gesetzes Ende*, dans *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1952, t. II, pp. 32-58; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942; D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956; W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic judaism*, Londres, 1948; P. DÉMANN, *Quel est le mystère d'Israël*, dans *Cahiers Sioniens*, 6 (1952) 1-16; W. EICHRODT, *Israel in der Weissagung des Alten Testaments*, Zurich, 1951; L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1954; F. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlin, 1955; J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul*, New York, 1944; P. H. MENOUD, *L'Église naissante et le judaïsme*, Montpellier, 1952; J. RAMOS GARCÍA, *La restauración de Israel (Act., 1, 4-8)*, dans *Estudios Biblicos*, 8 (1949) 75-133; S. SANDMEL, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati, 1956; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Fribourg en Br., 1956; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949; D. G. SCHRENK, *Studien zu Paulus*, Zurich, 1954; du même auteur, *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament*, Zurich, 1951; E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955.

toute l'histoire du Salut, est due à l'exécution d'un propos de choix par grâce qui a toujours joué dans l'histoire du peuple élu.

Versets 14-18 : cette cohérence de l'histoire du Salut n'est pas contraire à la justice divine : elle la manifeste.

Versets 19-29 : par cette manifestation de sa justice, qui est aussi manifestation de sa gloire, Dieu poursuit un dessein de salut.

IIe Partie (IX, 30-X, 21). La mise à l'écart des Juifs envisagée comme résultant d'un zèle mal éclairé qui méconnaît l'inlassable fidélité avec laquelle Dieu s'adresse à son peuple.

IX, 30-X, 4 : Israël, cherchant à établir sa propre justice sur les œuvres de la loi, a méconnu la justice offerte par Dieu dans le Christ.

Versets 5-13 : or, l'Écriture rend témoignage à l'économie de la foi...

Versets 14-21 : ... et Dieu n'a rien négligé pour que cette économie fût annoncée à son peuple.

IIIe Partie (XI, 1-32). La mise à l'écart des Juifs envisagée du point de vue de l'élection d'Israël. Le dessein divin dont cette mise à l'écart permet la réalisation.

Versets 1-10 : la mise à l'écart des Juifs ne démontre pas la réprobation d'Israël, car elle n'est que partielle : Dieu s'est réservé un reste fidèle.

Versets 11-24 : l'Israël infidèle doit être admis à son tour. Comme cette admission sera pour les nations une occasion de grâce plus grande que ne l'a été la défaillance, le païen converti se gardera d'oublier quelle racine le porte (v. 18), et de céder à la tentation d'une orgueilleuse affirmation de soi.

Versets 25-32 : le mystère de la communication du salut consiste en ce que Dieu, après avoir fait « entrer » les nations, sauvera tout Israël et manifestera ainsi la plénitude de sa miséricorde.

XI, 33-36. Hymne d'adoration et de louange au Dieu qui se révèle insondable dans la sagesse avec laquelle il trace les voies du Salut.

Nous admettons que ce passage fait partie intégrante de l'exposé dogmatique de l'Épître. Comme les objections sou

levées contre la structure littéraire de l'épître aux Romains, telle qu'elle a été analysée par Dom Dupont[3], ne nous semblent pas décisives, nous nous en tenons à cette analyse, dont le résultat suivant, seul, nous intéresse : après VI-VII, 6, où il est question du péché et VII, 7-VIII, où il est question de la loi, les chapitres IX-XI reviennent sur une troisième difficulté rencontrée au cours du développement proprement thématique : le sort d'Israël ne montre-t-il pas que l'économie de la foi instaurée par le Christ contredit à la fidélité de Dieu, à la cohérence de l'histoire du Salut ? Quelle est la destinée du peuple élu ?

L'origine, transhistorique et historique, de la mise à l'écart d'Israël. Le rejet apparent d'Israël semble mettre en question la cohérence de l'histoire du Salut. Et, si cette cohérence peut être affirmée contre les apparences, n'est-ce pas au détriment de la révélation de la justice divine ? Et, si cela même est juste, que Dieu fait en souveraine liberté pour montrer sa puissance et faire connaître son nom sur toute la terre, l'homme n'est-il pas en droit de se regarder comme irresponsable dans une histoire qui le roule dans ses flots sans jamais le laisser découvrir l'horizon d'une destinée personnelle ? A cette dernière instance, saint Paul répond que Dieu mène l'histoire de la Révélation au bénéfice de l'homme ; tout en celle-ci est au service d'une manifestation miséricordieuse de la gloire divine. Tel est le crescendo de l'argumentation paulinienne dans la première partie du passage de l'épître aux Romains qui nous intéresse. L'affirmation de base est donnée au verset 6 : *Tous ceux qui sont issus d'Israël ne sont pas Israël.* Faut-il interpréter le deuxième emploi du terme « Israël » dans le sens d'une opposition entre l'Israël selon la chair et l'Israël nouveau, l'Israël selon l'Esprit ? Il est notable que ces deux expressions-ci ne viennent sous la plume de l'Apôtre dans aucune épître. Il y a bien l'expression de l'épître aux Galates : l'Israël de Dieu (Galates, VI, 16). Mais son sens est trop controversé pour jeter quelque lumière sur l'exégèse de Romains, IX, 6. A s'en tenir au contexte de la péricope de Romains, IX, 6-13, Israël, dans le deuxième emploi du terme au verset 6, signifie l'Israël de la Promesse, que Dieu s'est toujours réservé au sein même de

3. Cf. la bibliographie *supra*.

l'Israël selon la chair afin de manifester par la liberté de son choix que la grâce de l'appel n'est pas liée aux œuvres de l'homme, mais trouve son unique fondement dans un propos divin. Cependant, les exemples empruntés à l'histoire des Patriarches ne doivent pas donner le change ; saint Paul n'y recourt que pour illustrer la situation présente des Juifs, privés de la participation aux biens messianiques. Dans cette perspective, le principe de différenciation immanent à l'histoire d'Israël ne demande-t-il pas à être radicalisé ? Tant que Dieu s'obligeait, pour ainsi dire, à se constituer un peuple dans un cadre charnel, particulier, en suivant un processus de libre choix, ce peuple ne pouvait pas ne pas être aussi ce que nous appellerions un peuple *de* la chair pour le distinguer d'un peuple *selon* la chair. Mais, au moment où, grâce à la mort du Christ, le particularisme d'une ethnie structurée par la loi éclate pour permettre la communication d'un salut aux dimensions universalistes, il n'en va plus de même. Les faits ne vont-ils pas jusqu'à prouver qu'il en va tout autrement ? La situation dramatique d'Israël rejeté par Dieu montrerait avec une sorte d'évidence absolue et définitive que Dieu est souverainement libre dans la création et le choix de son peuple. Nous serions alors invités à relire le verset 6 à un plan plus profond, où Israël signifierait l'Israël de Dieu — quoi qu'il en soit du sens de l'expression en Galates, VI, 16 —, le vrai Israël, dégagé de tout « conditionnement de chair ». Le peuple ancien n'aurait jamais joué d'autre rôle que celui de simple précurseur d'un peuple futur. Les promesses n'étaient-elles pas universalistes dès l'origine ? La parenté de formules et de thèmes entre Romains, IX, 6-13 et l'épître aux Galates ajouterait encore au bien-fondé de cette interprétation.

Celle-ci méconnaîtrait, pourtant, la pensée paulinienne sur la continuité qui règne entre les deux Testaments. L'Apôtre a d'abord une perception extrêmement vive du reste fidèle. Dans IX, 19-29, préoccupé d'affirmer, sans plus, l'existence d'un dessein de salut, il ne prend pas la peine d'exposer ce dessein pour lui-même. Ce n'est pas avant XI, 1-10 qu'il envisage formellement le reste fidèle des temps messianiques. Dans ce passage, saint Paul traite du statut d'Israël sous l'un de ses aspects majeurs : l'élection. L'existence d'un reste fidèle atteste qu'elle n'est pas devenue vaine. Mais, dès IX, 19-29 saint Paul complète l'affirmation de principe de la péricope

6-13. *Les vases de miséricorde* ont été choisis *non seulement parmi les Juifs, mais aussi parmi les païens* (vv. 23, 24). Dans cette mention des Juifs et des païens, saint Paul respecte l'ordre qu'il a déjà pris soin de marquer à plusieurs reprises dans son épître. Manière excellente d'affirmer en passant que la différenciation au sein de l'Israël selon la chair d'un Israël de l'élection a joué aux temps messianiques, comme elle avait joué aux temps de la Promesse. Les deux citations d'Isaïe (vv. 27, 29) que nous lisons à la fin de la péricope 19-29 illustrent bien la doctrine du reste. Il est vrai qu'elles viennent surtout souligner le contraste entre la vocation des Gentils à former le peuple de Dieu (citation d'Osée aux vv. 25, 26) et la réduction d'Israël à un petit nombre de sauvés. En XI, 5, c'est dans un contexte très positif qu'apparaît la notion et qu'est affirmée l'existence d'un reste séparé par le choix gracieux d'un Dieu fidèle au *peuple que d'avance il a distingué* (XI, 2).

La présence d'un reste d'Israël au cœur du peuple messianique justifierait peut-être l'application du titre d'Israël à ce peuple. Mais un tel transfert de titre ne dépasserait pas le plan de la métaphore. Saint Paul nous semble suggérer qu'il existe un lien plus intime entre Israël et la communauté formée dans le temps de la plénitude du νῦν messianique, quand il met en avant sa propre vocation comme signe de la permanence du Peuple choisi. Celui qui parle en XI, 1-5 n'est pas l'israélite anonyme devenu disciple du Christ, mais l'Apôtre des nations. La référence à Elie évoque moins l'apostolat de Paul auprès des Juifs, que la douleur qui tenaille le cœur de l'apôtre (IX, 2), et elle illustre — il s'agit au moins d'une illustration — l'existence actuelle d'un reste que Dieu s'est réservé. En XI, 1, saint Paul ne se présente ni comme un simple membre du reste, ni comme un membre de ce reste chargé d'apostolat auprès de ceux de ses frères qui se sont fourvoyés en dehors des voies du salut. Nous croyons que saint Paul apporte deux preuves distinctes dans l'argumentation mise en œuvre pour faire toucher du doigt la permanence de l'élection. Israël a été choisi pour l'accomplissement d'une mission. Si l'élection du Peuple de Dieu perdure jusque dans le déroulement des derniers temps ouverts par le Christ, une double réalité doit nous en donner l'évidence : un groupe issu d'Israël et participant de la bénédiction promise à Abraham, la collation d'une mission à ce groupe. L'Israël messia-

nique chargé d'annoncer le nom de Yahvé aux nations, c'est Paul qui l'incarne, lui qui est israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin, lui à qui a été confié le ministère d'annoncer la Parole du Salut aux Gentils. Aussi n'est-il pas étonnant de voir saint Paul invoquer dans la péricope XI, 11-24 sa qualité d'apôtre des Gentils (v. 13) et rappeler à ceux-ci pour leur plus grande humilité ce par quoi Israël les oblige à tout jamais. On ne résiste pas à la tentation de citer la parole que saint Jean met dans la bouche du Christ : *le salut vient des Juifs* (Jean, IV, 22), encore que, entre Jean et Paul, la dépendance littéraire soit ici improbable. Quant à la première réalité, un groupe issu d'Israël, saint Paul en fait mention en second lieu et, nous l'avons vu ci-dessus, avec toute la précision théologique désirable.

Un reste fidèle, une mission incarnée avec éclat par un personnage central des temps derniers, Israël est lié au peuple messianique au plan d'une réalité plus fondamentale encore. Nous venons d'y faire allusion en renvoyant à la péricope XI, 11-24 : le païen converti est obligé envers Israël, parce que l'Israël de l'ancienne économie le porte, comme une racine porte les rameaux greffés sur le tronc qu'elle nourrit de sa sève. D'aucuns estiment que la métaphore de la racine signifie le Christ, d'autres, qu'elle signifie les Apôtres et la communauté primitive, tout entière issue d'Israël. Mais l'usage suivi que saint Paul fait de la métaphore dans les versets 16-24 indique clairement qu'elle signifie l'Israël ancien, plus précisément les Patriarches, comme permet de l'établir le parallélisme assez net qui rapproche le verset 16 du chapitre XI : *si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi ; si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi*, du verset 28 *b* du même chapitre : *du point de vue de l'élection, ils sont aimés à cause des Pères*. Les Pères de ce dernier verset sont, sans doute aucun, les Pères de IX, 5, lesquels sont Abraham, Isaac et Jacob, premiers dépositaires de la Promesse, les citations scripturaires de la péricope fondamentale IX, 6-13 confirmant cette détermination. On peut penser que, signifiés par la métaphore de la racine, les Patriarches sont considérés par Paul comme incluant en eux-mêmes leur descendance, celle qui a valorisé son appartenance charnelle par une communion à la foi ancestrale en la Promesse.

Nous pouvons maintenant nuancer avec saint Paul lui-même l'affirmation que tous ceux qui sont issus d'Israël ne

sont pas Israël. Dès le départ de l'histoire du Salut, les visées de Dieu sont universalistes. Mais le peuple particulier en lequel et par lequel il a préparé la consommation n'était pas un peuple dont il se contentait après l'avoir choisi « en attendant » : il était la première pierre d'un édifice qu'un avenir devait voir construire, un avenir dont l'architecte voulait faire sentir le besoin à une foi, à une espérance, à une fidélité. Au moment du passage à l'universalisme, Israël ne se dilue pas dans un grand tout ; il demeure bien plutôt la matrice, qui, enfin, conçoit la vie. L'universalisme messianique n'est rien d'autre que l'extension à tous les autres peuples, d'une grâce faite à un peuple premier-né. Les Gentils sont sauvés par une sorte de cooptation à Israël. Dans le Christ, Israël est devenu universellement accueillant. L'épître aux Éphésiens, qu'elle soit de Paul ou non, rend mieux qu'aucun autre texte la pensée de l'Apôtre : *Souvenez-vous donc qu'autrefois vous, les païens de naissance, traités d'incirconcis par ceux qui se disent circoncis et qui le sont dans leur chair par la main de l'homme, souvenez-vous qu'en ce temps-là vous étiez sans Christ, sans droit de cité en Israël, étrangers aux dispositions de la Promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde. Or, voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous avez été rapprochés par le sang du Christ* (Éphésiens, II, 11-13). S'il convient donc de parler d'un Israël de Dieu, ce n'est pas pour user d'une heureuse métaphore, mais pour reconnaître que la communauté des sauvés en espérance hérite de l'histoire du Salut sans jamais pouvoir la réduire aux formes d'une image stylisée bonne à orner le Temple de l'Allégorie. Quel serait un salut qui aurait vidé de sa substance une histoire suscitée par Dieu même pour le préparer ? Mais, quelle aurait été cette substance, si elle avait dépendu en son être, non pas de Dieu qui, précisément, appelle et suscite, mais des œuvres de l'homme ? Ainsi, la permanence d'un Israël selon la chair, envisagée d'un point de vue transhistorique, manifeste négativement que Dieu est fidèle, fidèle comme peut l'être un Seigneur qui poursuit, avec une souveraine liberté que rien ne peut lier, un propos de grâce.

D'un point de vue historique, la mise à l'écart d'Israël trouve son origine dans l'infidélité des membres du peuple élu. Cette infidélité, il est vrai, saint Paul en traite d'abord d'un point de vue transhistorique dans la première partie de IX-XI.

Mais il ne nous était pas possible, dans les pages précédentes, de résoudre tous les problèmes épineux que pose la péricope IX, 19-29, spécialement aux versets 22-24. Il nous semble, par ailleurs, que cette péricope a son pendant dans celle qui comprend au chapitre XI les versets 25-32, péricope dont l'occasion nous sera donnée par la suite d'exposer brièvement le contenu. Toutefois, nous ne voulons pas nous priver du fond de tableau sur lequel il est plus aisé de dessiner à grands traits les éléments essentiels de la pensée paulinienne contenue dans la deuxième partie de IX-XI. Nous résumerons donc d'abord ce qu'il nous paraît important, pour la clarté de l'exposé, de retenir de IX, 19-29.

Les exégètes sont à peu près unanimes aujourd'hui pour affirmer que saint Paul ne touche pas dans cette péricope le problème de la prédestination individuelle[4]. L'Apôtre considère les structures et les étapes de l'histoire du Salut, les groupes humains dont Dieu se sert pour révéler, par les situations en lesquelles il les met, par les événements en lesquels il les confronte avec lui-même, sa puissance, sa colère — mais surtout sa lenteur à la colère —, le dessein de miséricorde qu'il mûrit en faveur de ceux qu'il appelle à la gloire, toutes choses semblant décidément subordonnées à la réalisation de ce dessein[5]. Saint Paul, attaché à la « défense » — mais il ne s'agit ni de théodicée, ni d'apologétique — de la justice souveraine de Dieu, paraît en oublier le jeu de la liberté humaine. Mais une lecture attentive relève dans les versets 22-24 un souci remarquable de précision. Les vases de colère sont *tout prêts pour la perdition,* ou, selon certains exégètes qui voient un participe moyen là ou d'autres voient un participe passif, *ils se sont préparés eux-mêmes pour la perdition;* les vases de miséricorde, c'est Dieu même qui les a d'avance préparés pour la gloire. Il n'est pas nécessaire d'édulcorer l'affirmation que Dieu veut manifester sa colère, pour interpréter le support longanime des vases de colère dans un sens de miséricorde. Dieu supporte, en effet, ceux qui remplissent, au plan objectif, les conditions dignes de colère, dans le but précis de manifester et de rappeler aux hommes le

4. Cependant, les théologiens concordistes de la prédestination ne sont pas seuls à invoquer Romains, IX, 19-29, ou, plus largement, Romains, IX-XI. Voir, par exemple, l'article déjà cité de Dinkler.

5. S. LYONNET, dans *Quaestiones...*, s'oppose avec force à l'interprétation prédestinationniste de Romains, IX, 14-18, 19-23.

mystère de la colère qui vient. Mais la manifestation de la colère ne vise pas à briser les vases de colère, elle s'accomplit par eux au bénéfice des autres et... d'eux-mêmes. Et, tout paradoxe mis à part, cette manifestation est miséricordieuse, puisqu'elle n'est que la manifestation d'un délai fixé à l'explosion de la colère en vertu d'un dessein de miséricorde, et non pas fixé dans l'intention d'accumuler les occasions d'un déchaînement final. Qui inclinerait à juger, malgré tout, paradoxale notre interprétation, ferait bien de se reporter aux versets 30-32 du chapitre XI, qui forment l'exacte et éclairante reprise du thème de IX, 22-24.

A la lumière de ces conclusions, que nous nous excusons de ne pouvoir établir par le menu, nous pouvons traiter brièvement de l'infidélité d'Israël. Deux remarques générales s'imposent au premier, et surtout au deuxième regard. Saint Paul, pas plus en IX, 30-X, 21 qu'en IX, 19-29, n'aborde la question de la responsabilité individuelle. Dans la deuxième partie de IX-XI, l'Apôtre définit presque comme une catégorie d'anthropologie religieuse une attitude religieuse erronée, et montre dans quelles conditions favorables à une rectification, cette attitude s'est, de fait, durcie. Une deuxième remarque a trait au thème central. Est-il exact d'en exprimer la teneur par ces termes : ils (les Juifs) sont inexcusables ? Il faut répondre, croyons-nous, par une négative résolue. C'est un des mérites de Munck que d'avoir attiré l'attention sur le simplisme de l'interprétation présupposée par le choix de ce sous-titre[6]. L'Apôtre ne cherche pas tant à fermer toutes les issues à la fuite devant l'obligation d'avouer une culpabilité, qu'à mettre en relief l'inlassable et miséricordieuse prévenance de Dieu pour son peuple. Au fond, saint Paul n'abandonne pas tout à fait le point de vue transhistorique de la première partie. Dans la deuxième partie, il ne s'agit plus, en premier propos, de « justifier » Dieu — en ce sens : montrer que Dieu est juste —, il s'agit bien directement de la culpabilité d'Israël, mais de la culpabilité d'un peuple désobéissant et rebelle à l'égard d'un Dieu qui, tout le jour, tend les mains vers lui. C'est ainsi qu'effectivement, avec longanimité, Dieu supporte les « vases de colère »...

Nous n'examinerons qu'un problème particulier, primordial dans le fait, celui que pose le verset X, 4 *a* : le Christ est

6. *Op. cit.*, pp. 60-62.

la fin de la Loi. On propose généralement cette alternative d'interprétations : le Christ est la fin de la Loi, le Christ mène la Loi à terme, à consommation[7]. Peut-être faut-il décliner l'invitation à choisir entre deux solutions aussi tranchées. La deuxième interprétation ne cadre pas avec la théologie paulinienne de la Loi. On invoque, pour le contester, la péricope x, 5-13. Pour les besoins de la cause, il est alors nécessaire d'escamoter, ou de nier l'opposition que saint Paul fait jouer entre la justice qui naît de la Loi et celle qui naît de la foi ; il est alors aussi nécessaire, du moins utile, de prouver que l'exégèse quelque peu déroutante à laquelle saint Paul soumet Deutéronome, xxx, 11-14 ne fait qu'atteindre le sens littéral même en sa profondeur. Mais il est difficile de satisfaire à ces exigences sans sacrifier, peu ou prou, l'analyse à la synthèse... La première interprétation apparaît trop vite conforme aux affirmations les plus négatives de saint Paul concernant la Loi pour ne pas éveiller le désir d'une vérification. En fait, la pensée de l'Apôtre sur la Loi est complexe. Bonne et sainte, la Loi donne pourtant à l'homme l'occasion amère de mesurer sa faiblesse et même son impuissance sur les voies de Dieu. La Loi rend aussi témoignage au Christ et à l'économie de la foi. Peut-être l'idée de pédagogie offre-t-elle un convenable point de convergence à ces diverses lignes de la pensée paulinienne[8]. « Instrument » de pédagogie, la Loi sert à l'éducation de l'homme ; mais l'éducation, ici, produit son meilleur fruit dans la perception que la Loi est insuffisante et appelle un au-delà d'elle-même. Le temps que l'éducation doit durer est fixé par Dieu. Le terme de ce temps en est la plénitude ; c'est le jour, décrété par la Sagesse divine, où le Christ vient faire de nous en lui-même des fils de Dieu, héritiers selon la Promesse. Compte tenu de cette complexité et selon les indications données en IX, 30-X, 3 et en X, 5-13, il nous semble que la première interprétation mentionnée ci-dessus de x, 4 *a* doit recevoir le correctif et le complément qui suivent. Le Christ met fin à la Loi, mais c'est en « plénifiant » un temps mesuré par Dieu même. Le Christ accomplit la Loi en ce sens, qui n'est pas celui de saint Matthieu, qu'il exauce le vœu jailli, pour ainsi dire, du sein même de son imperfection. Sans l'ignorer (Romains, XIII, 8-10),

7. Nous avons déjà signalé dans la bibliographie les études de Bultmann, Flückiger, Schoeps.
8. Cf. Galates, III, 24-25.

saint Paul ne fait pas de la perspective matthéenne sa perspective préférée [9].

Si le verset x, 4 *a* présente bien le sens complexe dont nous venons de relever les aspects ou de déterminer les présupposés, l'origine historique de la mise à l'écart d'Israël nous apparaît dans toute sa profondeur dramatique. Nous saisissons que la grâce de l'achèvement ne pourrait s'offrir à Israël que sous les espèces d'une grâce de conversion. Israël devrait mourir à la Loi, recourir à la miséricorde purement gratuite de Dieu. La Loi, selon la meilleure tradition vétéro-testamentaire, n'est-elle pas direction de vie pour convertir le cœur à Dieu, pour marcher vers Dieu, pour se préparer à sa visite ? S'il en est ainsi, comment oserait-on faire valoir ses œuvres devant Dieu, ne fût-ce que dans un premier moment qui laisserait demander l'achèvement, la bénédiction à la grâce du Seigneur ? N'est-il pas terriblement vrai que Dieu seul sonde les cœurs ? S'appuyer sur la Loi de Dieu et, tout à la fois, se reconnaître impuissant à rassurer son cœur devant Dieu, c'est là une sorte de contradiction vécue, dont on peut bien étouffer la plainte sourde, mais que, seule, la foi au Christ surmonte ; car le Christ met fin à la Loi pour nous gratifier de la justice même de Dieu.

Finalité et sens de la mise à l'écart d'Israël. Si nous nous étions contenté de suivre strictement les chapitres IX et X, l'envie nous serait peut-être venue de nous demander si, au terme de ces deux chapitres, tout n'est pas déjà dit. Seul compte aux yeux de Dieu l'Israël de la Promesse, et c'est en toute justice et miséricorde que Dieu donne sa grâce à cet Israël ; l'Israël selon la chair doit à son infidélité d'errer loin des voies du Salut. Où discerner encore un scandale pour la foi ? La péricope XI, 1-10 se justifierait tout au plus comme une sorte d'application du principe formulé dans la péricope IX, 6-13, principe dont le jeu est présupposé au verset 24 du chapitre IX. Et pourtant, ce n'est qu'en XI, 11 que Paul pose enfin la question précise qui lui a fourni l'occasion du vaste développement des trois chapitres IX-XI : *Je le demande donc : est-ce pour tomber à jamais qu'ils ont trébuché ?* Or, la question touche à un mystère. Dans la péricope XI, 11-24, saint

9. Littérairement parlant, il est certain que saint Paul ignore la perspective matthéenne.

Paul s'appuie, sans le dire, sur la révélation de ce mystère pour donner à une parénèse de solides fondements, mais il ne se fait expressément le héraut du secret de Dieu qu'aux versets 25-27, les versets 28-32 constituant comme une réflexion théologique sur le mystère énoncé dans les versets précédents. Le mystère, c'est-à-dire le dessein de salut — ou un aspect de ce dessein — formé par la sagesse divine dès la fondation du monde et révélé dans les derniers temps, consiste en ceci : *l'endurcissement partiel d'Israël durera jusqu'à ce que la plénitude des païens soit entrée, et ainsi tout Israël sera sauvé* (vv. 25 *b*-26 *a*). Tout Israël, l'expression signifie la totalité du peuple en tant que peuple, non pas la totalité numérique, à moins qu'elle ne signifie le tout qui résultera de l'adjonction des λοιποί au reste, auquel cas il faudrait appliquer au terme λοιποί la remarque que nous venons de faire à propos du peuple considéré comme tel. En tout cas, on ne peut accepter les interprétations fantaisistes ou spécieuses que voici : l'Israël prédestiné, l'Israël spirituel, l'Israël selon la chair uni à l'Israël selon l'esprit. Dans les versets 28-32, saint Paul esquisse ce que l'on peut bien appeler la dialectique dont il sait que l'admission finale d'Israël marquera le terme. C'est tout au long des chapitres IX-XI, et déjà au cours des chapitres précédents de l'Épître, que le Juif (d'avant ou d'après l'infidélité) et le païen (d'avant ou d'après la conversion) sont apparus comme les partenaires antagonistes d'un grand jeu dramatique. Saint Paul définit ici les lois, ou plutôt les « moments » de ce jeu. Dieu se sert de la désobéissance des Juifs pour faire miséricorde aux païens (la mission auprès des païens a été facilitée par le refus que les Juifs ont opposé à l'Évangile) ; cet acte de miséricorde provoque les Juifs à persister dans la désobéissance, mais c'est finalement, dans le dessein de Dieu, pour que surabonde la miséricorde, quand leur « jalousie » aura été excitée. *Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour leur faire miséricorde à tous* (v. 32). Ainsi le dernier mot est à la miséricorde divine dans la destinée de l'Israël mis à l'écart.

Aux versets 12, 15, saint Paul précise, par anticipation, un point d'une extrême importance. Non seulement l'appel final d'Israël manifestera, à Israël même et aux Gentils, comme une nouvelle profondeur de la miséricorde, mais encore cette grâce « libérera » une autre grâce de portée extraordinaire. De

quelle grâce est-il question ? L'examen des versets 12 et 15 pourra seul nous le dire. Ces deux versets sont parallèles, à n'en pas douter : le verset 15 reprend et précise le verset 12. Les deux fois, saint Paul, fondé sur la révélation qu'il a reçue du mystère de la conversion finale d'Israël, propose un argument de convenance *a fortiori*. L'*a fortiori* fait jouer, au verset 12, la formule spécifique : πόσῳ μᾶλλον. Nous pourrions le schématiser de la manière suivante : si un événement malheureux est l'occasion d'une grâce, *a fortiori*, quand il s'agit d'événements sur lesquels Dieu exerce une seigneurie toute particulière, un événement heureux sera aussi l'occasion d'une grâce ; ce qui revient à dire — car l'*a fortiori* n'est pas de plus grande facilité, mais d'intensité — qu'un événement heureux ne peut être qu'occasion de plus grande grâce. L'*a fortiori* est certainement sous-entendu au verset 15. C'est ce verset que nous voudrions interpréter avec le plus de précision possible.

Car, si leur mise à l'écart (« rejet » est excessif dans le contexte ; « réprobation » est, sans plus, à... rejeter) [*a été la*] *réconciliation du monde, que* [*ne sera*] *l'admission* (on voudrait pouvoir dire : l'assomption) *sinon* [*la*] *vie d'entre* [*les*] *morts*[10] ? Nous pouvons faire abstraction du rapport protase-apodose ainsi que de la forme interrogative de l'apodose, et ne plus voir dans la phrase que deux affirmations dont le parallélisme est intensif. Il serait vain de subtiliser sur l'absence d'article devant « réconciliation » et « vie » ; ces deux substantifs jouent ici respectivement un rôle de prédicat, ce qui permet l'omission de l'article, d'autant plus que les deux affirmations sonnent comme des définitions. C'est donc sans fondement que l'on traduit : une certaine réconciliation, une certaine vie[11]. Du point de vue du parallélisme, remarquons que, dans la première affirmation, le sujet est déterminé par Israël, le prédicat, par le monde (les Gentils) ; dans la seconde,

10. Visant à serrer le texte de très près, nous avons mis entre crochets les mots rendus nécessaires par la traduction, mais sans correspondants dans le grec.

11. Quant à E. Osty, il traduit : *la* réconciliation, *une* résurrection des morts. Le traducteur, ici, a été victime de l'exégète. Dans la nouvelle édition, revue et augmentée, qu'il a publiée en 1955, l'auteur, poussant l'inconséquence plus loin encore, traduit : *la* réconciliation pour *le* monde, *un* retour *de* morts à la vie. L'opposition entre, d'une part, deux articles définis et, d'autre part, un article indéfini et une absence d'article, est sans fondement littéraire dans le texte original, où aucun des termes cités n'a d'article.

le sujet étant certainement, bien que non expressément, déterminé par Israël, le parallélisme exige que le prédicat soit déterminé par les Gentils, tout comme celui de la première affirmation. Ces premières remarques nous montrent d'emblée l'inanité de deux types d'interprétation. Selon le premier, la deuxième affirmation concernerait uniquement Israël; mais la phrase entière serait alors en porte à faux [12]. Le deuxième est celui qui rabaisse la deuxième grâce au niveau de la première, interprétation que condamne le caractère intensif du parallélisme. L'expression : vie d'entre les morts rend difficile l'interprétation de ce parallélisme intensif. Si saint Paul veut signifier la résurrection eschatologique, pourquoi ne le donne-t-il pas à entendre en clair ? En réalité, l'expression paulinienne n'est pas grevée de l'ambiguïté qu'elle paraît présenter au premier regard. Dans ce verset 15, καταλλαγή désigne moins l'acte par lequel Dieu nous a réconciliés avec lui-même dans la mort du Christ, que la grâce désormais offerte aux hommes de manière permanente. Depuis la mort du Christ, le monde se trouve dans un état de réconciliation avec Dieu, quoi qu'il en soit de la fidélité ou de l'infidélité des individus. Le parallélisme interdisait donc l'usage du terme : résurrection, qui désigne un acte ou un événement, non un état. Pour désigner l'état que cet acte instaure, l'Apôtre ne disposait guère que de l'expression : vie d'entre les morts. Bien mieux, le chapitre V, où la vie est certainement la vie eschatologique, imposait l'idée de l'expression. Au verset 8 de ce chapitre, l'étape première de la réconciliation est mise en rapport avec l'étape dernière du salut opéré par la *vie* du Christ. En XI, 15, ces deux étapes sont de nouveau mises en rapport l'une avec l'autre. Par ailleurs, le parallélisme intensif de ce verset ne serait pas observé par la mention d'une réalité moindre que la vie eschatologique. Quelle grâce dépasse en dignité la réconciliation, sinon la grâce de la vie en laquelle nous régnerons avec le Christ ? Traduisons dans les catégories fondamentales de l'épître aux Romains : qu'y-a-t-il de supérieur au don de la justice sinon le don du salut ?

Il est facile de faire la contre-épreuve du bien-fondé de

12. Le parallélisme, qui est évident du point de vue littéraire, disparaîtrait. *La vie d'entre les morts* signifierait la résurrection spirituelle d'Israël, ou bien un événement d'une telle importance qu'il ne serait comparable qu'à la résurrection eschatologique.

notre position. Les autres positions, outre qu'elles négligent parfois outrageusement les fondements littéraires de l'exégèse de XI, 15, se heurtent à d'insolubles difficultés. Prenons deux exemples. La vie d'entre les morts consisterait en une épiphanie de catholicité de l'Église[13]. Mais on oublie qu'Israël sera sauvé après l'entrée de tous les Gentils. Si on ne l'oublie pas, on admet, sans preuve aucune, que l'Apôtre sous-entend une rechute des nations dans la mort spirituelle. Mais une résurrection spirituelle n'est pas une grâce supérieure à celle de la réconciliation, elle n'est qu'une rentrée en grâce de réconciliation. De plus, cette position est contraire à la vue paulinienne des étapes de l'histoire du Salut : la réconciliation est une étape, ou un état qui dure sans interruption jusqu'à l'étape, ou jusqu'à l'état eschatologique. Au sein de la réconciliation, il ne peut y avoir de grâce supérieure à celle de la réconciliation même.

Que faut-il penser de la position selon laquelle Israël, une fois admis, exercerait au nom du Christ une sorte de leadership politique et social et serait chargé de christianiser la « présence au monde » des Gentils déjà « entrés »[14] ? Admettons cette position par hypothèse, il est clair qu'elle achoppe à l'exigence du parallélisme intensif : le bien apporté par l'admission finale d'Israël ne serait pas supérieur au bien de la réconciliation. Il faut donc affirmer la portée eschatologique de la conversion d'Israël. L'aspect phénoménal du lien qui nouera cet événement à la vie d'entre les morts nous demeure caché. La prophétie ne décrit pas l'avenir par avance. Elle ne fait que dévoiler les connexions profondes entre les moments majeurs de l'histoire du Salut. Cela suffit à la foi et à l'espérance.

L'Israël mis à l'écart est donc réservé pour l'accomplissement d'un mystère de salut. Dessein mystérieux et gratuit, dessein, pourtant, auquel on peut assigner des « raisons de convenance ». Les peuples respectivement issus d'Ismaël et d'Esaü n'ont pas été réservés en tant que peuples pour une admission finale. Le Royaume du Nord est disparu de la scène de l'histoire. Pourquoi l'Israël qui n'a pas reconnu le Christ est-il réservé pour un dessein de salut ? Encore une fois, nous ne pouvons pas assigner à ce propos divin de

13. Position de J. Maritain et de Mgr Journet.
14. Cf. l'article déjà cité de J. Ramos García.

raison nécessaire. Mais l'énumération des privilèges d'Israël faite par saint Paul en IX, 4-5 fonde, peut-être intentionnellement, une excellente raison de convenance. Prétendre vivre, comme les Pères dont on est issu, des dons qui, de fait, ont préparé la venue du Christ, continuer de marcher, sans esprit de discernement certes, mais avec zèle, sur les voies du peuple élu de l'ancienne Alliance, faire de la loi, qui vient de Dieu, la structure de toute sa vie, tout cela ne provoque-t-il pas Dieu à continuer de voir dans ce qui reste de son Peuple, son Peuple même? En réalité, c'est le regard de Dieu qui est premier. On ne dépassera pas les affirmations de l'Apôtre : ils sont aimés à cause des Pères; si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi. Le Christ serait-il pleinement vainqueur s'il ne se soumettait pas finalement à lui-même, ou plutôt s'il ne réconciliait pas avec Dieu dans la foi le peuple qui prétend perpétuer l'économie de la loi?

Nous pouvons préciser, en dernière analyse, le titre privilégié qui revient à l'Israël selon la chair. Peuple élu, mais élu en vertu d'un passé et d'un avenir. Dieu voit dans l'Israël retranché l'élection des Patriarches, et, s'il veut la reconnaître encore, c'est qu'il a le dessein de ramener la Diaspora en tant que peuple sur les voies du salut, de lui donner, en sa totalité de peuple réservé, accès à la grâce de l'élection dans le Christ.

Au terme de cette étude, le chrétien de la Gentilité pourrait être tenté de lancer à l'Apôtre : qu'importe à la foi la révélation de la conversion finale d'Israël? Saint Paul a déjà répondu : la connaissance de ce mystère préserve le païen converti de l'orgueil. L'Église n'est pas un nouvel Israël issu des nations et substitué à l'Israël ancien issu des Patriarches. Bien plus, le peuple nouveau est porté par la racine sainte, et il ne s'est constitué que par agrégation au noyau fidèle de l'Israël des temps messianiques. C'est dans l'admission finale d'Israël que ce peuple discernera l'approche immédiate de l'étape ultime de son propre salut. Dès lors, rien n'est plus contraire à la foi chrétienne que le mépris des Juifs. Le païen converti qui fait de sa foi un privilège à opposer aux privilèges périmés des Juifs, pervertit doublement la nature même de sa foi : la foi est le premier don que comprend une justice absolument gratuite; par la foi, le Gentil est greffé « contre nature » (XI, 24), selon une gratuité seconde, sur l'olivier

franc de l'Israël fidèle. Se prévaloir de la foi, c'est faire acte de propriétaire, c'est comme la faire servir à l'établissement de sa propre justice, c'est commettre le péché même du Juif que l'on considère comme un évincé. On a dit que le problème juif est le cas de conscience de la conscience chrétienne. Le Juif n'entend pas cette affirmation comme le fait le chrétien. Celui-ci préfère parler de mystère plutôt que de problème, de vérité de la foi plutôt que de cas de conscience. La vérité de l'enracinement de la foi dans la terre nourricière de la Révélation a pour critère la perception du mystère d'Israël. C'est rendre hommage à Dieu que de reconnaître effectivement les dons sans repentance dont il a comblé un peuple de son choix.

M. DE GOEDT, O. C. D.

INITIATIVES DE RAPPROCHEMENT JUDÉO-CHRÉTIEN

Dans le renouveau chrétien de notre époque se situent, entre bien d'autres perspectives et d'autres ouvertures, des initiatives d'approche entre Juifs et Chrétiens.

Pour comprendre la portée de ces initiatives, leur nouveauté et les difficultés auxquelles elles peuvent se heurter, il faudrait retracer l'historique des relations entre Juifs et Chrétiens. La connaissance de cette histoire est indispensable à tout effort de rapprochement judéo-chrétien. Ce travail dépasse cependant largement le cadre de cette chronique[1].

Nous nous bornerons à signaler ici le fait, relativement récent, de Chrétiens s'intéressant aux Juifs et au judaïsme, les difficultés que peuvent rencontrer des efforts de rapprochement judéo-chrétien ainsi que quelques réalisations concrètes d'initiatives plus organisées d'approche judéo-chrétienne.

L'intérêt que témoignent certains chrétiens aux Juifs et au Judaïsme.

Il serait faux de dire que l'Église se soit désintéressée d'Israël pendant des siècles. Le « mystère d'Israël »[2] est trop

1. Nous renvoyons nos lecteurs à l'article très documenté du R. P. Demann, *Juifs et Chrétiens à travers les siècles*, dans *Lumière et Vie*, nº 37 (mai 1958), ainsi qu'aux ouvrages cités dans cet article.
2. Au sens paulinien du mot. Cf. Rm 11, 25.

profondément lié à son propre mystère pour que les destinées d'Israël aient pu lui rester étrangères. Mais l'Église est un corps vivant en évolution, méditant et approfondissant sans cesse le donné révélé qui lui a été confié. Et au stade d'approfondissement où elle se trouve aujourd'hui, des Chrétiens peuvent considérer leurs relations avec les Juifs dans une lumière nouvelle.

Si la conscience chrétienne n'a pu se taire devant l'odieuse persécution hitlérienne, si, devant cette persécution, la charité chrétienne s'est émue et des rapports fraternels se sont éablis entre certains Juifs et certains Chrétiens, si, dans les pays occidentaux tout au moins, Juifs et Chrétiens vivent côte à côte dans les mêmes conditions sociales, économiques et culturelles, si la création de l'État d'Israël et la lutte courageuse qu'il mène pour son existence a pu éveiller certaines sympathies, surtout en France, il faut pourtant situer sur un plan plus profond les motifs de l'intérêt que des Chrétiens portent aujourd'hui aux Juifs et au judaïsme.

Le mouvement de rapprochement judéo-chrétien est un aspect d'une tendance qu'ont des Chrétiens de notre siècle à s'ouvrir avec sympathie aux religions non chrétiennes, à les étudier, à reconnaître ce qu'elles ont de positif, non pas dans un esprit syncrétiste, mais dans le respect de la part de vérité qu'elles peuvent contenir. C'est dans cet esprit que des contacts s'établissent, dans la charité et dans la vérité, entre chrétiens et non-chrétiens qui, à la longue, favorisent une meilleure compréhension réciproque faisant tomber bien des préjugés. Ainsi naissent des dialogues sur un plan d'amitié dans le respect réciproque. C'est dans ce même état d'esprit que le mouvement œcuménique marque, par exemple, un pas important dans le rapprochement des Églises.

D'une certaine façon, les initiatives d'approche judéo-chrétienne s'insèrent dans ce mouvement d'ensemble et profitent du climat de sympathie et de compréhension de « l'autre » qu'il a créé. Cependant, plus spécifiquement, c'est le mouvement d'exégèse biblique ainsi que les recherches que l'Église fait sur ses propres origines plongées au sein même du peuple d'Israël qui motivent l'intérêt profond que certains Chrétiens portent au peuple juif d'aujourd'hui. C'est ce retour à nos sources qui nous inspire un mouvement de sympathie et de compréhension pour ceux qui sont les descendants mêmes de ce peuple qui est à l'origine de l'histoire du salut.

Difficultés que peut rencontrer tout effort de rapprochement judéo-chrétien.

Ces efforts généreux se heurtent cependant à un certain nombre de difficultés.

Du côté chrétien, l'antisémitisme, que le motif qui l'inspire soit d'ordre social, économique ou racial, est loin d'être mort. Quant à l'antisémitisme religieux, résultat de présentations quelque peu simplistes et même parfois historiquement fausses du rôle joué par les Juifs dans la vie et la mort de Jésus, présentations souvent plus sentimentales que basées sur une théologie saine[3], il est malheureusement encore bien vivant, malgré les efforts faits pour le combattre[4].

Du côté juif, vingt siècles de vie en pays dits de « chrétienté » n'ont guère favorisé les efforts de rapprochement. Malgré l'émancipation due à la Révolution française et aux différentes « Déclarations des Droits de l'Homme » qui en furent la conséquence, la psychologie juive, et plus particulièrement celle des Juifs d'Europe orientale, reste encore profondément marquée par les persécutions, les expulsions et les baptêmes forcés. Plus ou moins consciemment, tout Juif a la sensibilité écorchée du minoritaire persécuté. S'il n'y a plus de persécutions ouvertes de la part de Chrétiens — bien que beaucoup de Juifs aient du mal à faire la distinction, pour nous évidente, entre nazi et chrétien —, les petites manifestations quotidiennes de l'antisémitisme suffisent pour maintenir la plaie ouverte. S'il n'y a plus de baptêmes forcés, la peur de la « conversion » hante cependant encore beaucoup d'esprits juifs. Et si l'antisémitisme n'est pas mort, certains milieux juifs, eux aussi, demeurent résolument anti-chrétiens. Cet état de fait ne facilite pas précisément le rapprochement judéo-chrétien, d'autant plus que des divergences profondes d'ordre théologique[5] les séparent et les opposent. Et même le

3. Comparer, par exemple, certaines présentations de la mise à mort du Christ courantes dans les catéchismes en usage avec les pages lumineuses que le catéchisme du Concile de Trente consacre à la Passion du Christ.

4. Cf. P. Demann, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*, Préface de S. Em. le cardinal Saliège, *Cahiers sioniens*, nos 3-4, 1952.

5. Voir à ce sujet le très intéressant article de L. Ashkenazi, *Les Chrétiens et nous*, dans *Chronique Sociale de France*, février 1952.

patrimoine commun, ce qui pour nous est « l'Ancien » Testament et pour eux le seul Testament, est lu et interprété différemment par les uns et les autres.

Des siècles d'opposition, de préjugés et d'incompréhension mutuelle ont creusé un fossé entre Juifs et Chrétiens et ont rendu difficile et délicate toute tentative de rapprochement. Cependant, de part et d'autre aujourd'hui, et c'est là la nouveauté de ce mouvement, quelques hommes de bonne volonté cherchent à faire tomber les préjugés. L'œuvre essentielle de rapprochement judéo-chrétien est une œuvre de vérité. De part et d'autre, seuls des hommes bien informés, fermement ancrés dans leur foi, peuvent engager ce dialogue dans l'amour du prochain, afin de faire tomber peu à peu les préjugés, les incompréhensions, les haines.

Quelques initiatives d'approche judéo-chrétienne

Sans avoir la prétention d'être exhaustif, nous voudrions signaler ici certaines initiatives plus organisées qui s'orientent en ce sens. Dans ces initiatives, il faut distinguer celles qui se placent, sans distinction de confession, sur un plan soit d'amitié, soit d'information et celles, proprement catholiques, qui cherchent à approfondir l'intelligence des rapports entre l'Église et Israël. Il n'y a d'ailleurs pas de cloisons étanches entre ces différentes initiatives qui se complètent et se compénètrent.

On pourrait situer dans la première catégorie l' « Amitié Judéo-Chrétienne ». Née au lendemain de la guerre, l'Amitié Judéo-Chrétienne précise dans ses statuts qu'elle « groupe tous ceux et toutes celles qui, appartenant ou non à une confession déterminée, veulent travailler à l'établissement de la fraternité et de la paix spirituelles. Elle considère comme sa tâche essentielle de faire en sorte qu'aux malentendus séculaires, aux traditions d'hostilité entre Juifs et Chrétiens, se substituent le respect, l'amitié et la compréhension mutuelle. Elle veut, en particulier, par une coopération active et cordiale, travailler à réparer les iniquités dont Israël, depuis tant de siècles, a été victime et à en éviter le retour.

« Ainsi définie, une telle Association exclut de son activité toute préoccupation missionnaire, toute tendance au prosélytisme quelle qu'elle soit. Elle ne vise aucunement à une fusion

des religions et des Églises ; elle ne réclame d'aucune confession aucune abdication, aucun renoncement à ses croyances ; mais elle attend de chacune d'elles — sur le plan de fraternité où elle se tient — une entière bonne volonté, le plus loyal esprit de conciliation, en même temps qu'un rigoureux effort de purification [6]. »

En France, les groupes d'Amitié Judéo-Chrétienne les plus vivants sont ceux de Lyon, de Lille et d'Aix-en-Provence. A Paris, le Comité National groupe un certain nombre de personnalités : catholiques, protestants, orthodoxes et israélites, qui, sur le plan des institutions, cherchent à faire un travail de rapprochement. Il existe aussi des sections d'Amitié Judéo-Chrétienne à l'étranger : l'Allemagne en compte vingt et une. En Israël même, un mouvement d'Amitié « christiano-juive » est en train de voir le jour. Dans ce pays où les Juifs sont en majorité, c'étaient eux qui devaient faire les premiers pas.

Dans les pays anglo-saxons, précédant d'une vingtaine d'années la fondation des Amitiés Judéo-Chrétiennes en France, fonctionne un « Conseil des Juifs et Chrétiens ». Alors que les groupes d'Amitié Judéo-Chrétienne de France insistent sur un approfondissement religieux de part et d'autre, un travail de purification et de redressement, ainsi que sur la limitation des rapports aux Juifs et aux Chrétiens, le mouvement anglo-saxon du Conseil des Juifs et Chrétiens cherchait à promouvoir, au début, des bonnes relations entre tous les croyants de tradition biblique, c'est-à-dire Catholiques, Protestants et Juifs. Pendant la deuxième guerre mondiale, il luttait, dans un souci d'efficacité pratique, contre toutes les formes d'antisémitisme. Mais aux États-Unis, ce mouvement tend à devenir, depuis quelques années, un mouvement de fraternité universelle dont la fraternité judéo-chrétienne n'est qu'un aspect. En Angleterre pour des motifs inspirés par la forme d'action particulière aux groupes de ce pays, Rome a demandé, il y a quelques années, aux Catholiques anglais de se retirer provisoirement du Conseil des Juifs et Chrétiens.

Parmi les travaux réalisés par le Conseil International des Juifs et Chrétiens, il faudrait signaler un certain nombre de reconcontres et de conférences internationales dont la plus importante est celle qui s'est tenue, le lendemain de la guerre,

6. Extraits des Statuts. Cf. *Bulletin de l'Amitié judéo-chrétienne*, septembre 1948.

en 1947, à Seeligsberg (Suisse). Elle réunissait une soixantaine de participants : Catholiques, Protestants et Juifs venant de dix-huit pays, invités à titre personnel, en raison de leur activité ou de leur compétence. Tous les Chrétiens surtout se montraient consternés devant le fait que des conceptions inexactes ou des présentations malheureuses, glissées dans l'enseignement et la prédication chrétiennes, ont pu et peuvent faire naître la haine au lieu de l'amour. Le résultat de cette Conférence fut une déclaration en dix points, publiée par les participants catholiques et protestants du Congrès, qui insiste sur la continuité entre l'Ancien Testament et le Nouveau, une présentation théologiquement exacte du mystère de la Passion et le précepte fondamental du christianisme de l'amour de Dieu et du prochain, déjà promulgué dans l'Ancien Testament, qui oblige Chrétiens et Juifs dans toutes les relations humaines, sans aucune exception.

Depuis 1947, ces « dix points de Seeligsberg » dont la rédaction hâtive était forcément un peu défectueuse, ont été repris et approfondis dans différents congrès et rencontres de théologiens. Ils sont le point de départ d'une révision de l'enseignement catéchistique et de la prédication chrétienne en ce qui concerne les Juifs.

D'autres initiatives se situent plutôt soit sur un plan de recherche historique, soit sur celui de l'information :

En Espagne, un Institut d'État, mais qui, par sa direction, est en fait catholique, l'Institut Arias Montano à Madrid se consacre à l'étude du Judaïsme espagnol du Moyen Age. Cet Institut de Recherche Scientifique publie, dans sa revue *Sefe-rad,* des travaux sur l'histoire et la littérature du Judaïsme espagnol si florissant au Moyen Age, mettant ainsi en œuvre le matériel très riche conservé en Espagne.

En Allemagne, l'équipe du « Freiburger Rundbrief »[7], organe catholique auquel collaborent cependant des Protestants et des Juifs dont certains habitent Israël, fait un travail d'information et de redressement considérable. Profondément conscients de la culpabilité du peuple allemand vis-à-vis du peuple juif, les membres chrétiens et allemands de l'équipe se servent de tous les moyens dont ils peuvent disposer, y com-

7. « Freiburger Rundbrief ». Deutscher Caritas-Verband. Werthmann-platz, 4, Freiburg-im-Brisgau (Allemagne).

pris la radio et la presse, pour informer et éclairer le public sur la question juive.

Viennent enfin les initiatives spécifiquement catholiques qui travaillent à approfondir l'intelligence des rapports entre l'Église et Israël.

La première initiative qu'il faut signaler ici, est le Centre d'Étude et de Documentation des Cahiers Sioniens [8]. L'objectif qui détermine l'orientation de ce Centre est de créer, du côté catholique, « des conditions d'une compréhension réelle, d'un rapprochement profond entre Chrétiens et Juifs, entre l'Église et Israël, et d'éliminer les obstacles qui s'y opposent. Cet objectif se ramène au problème de l'attitude chrétienne envers le judaïsme, entendue dans son sens le plus large : attitude de foi et de pensée, attitude dans la vie et dans l'action. Cette attitude, surtout en tant qu'elle est spécifiquement chrétienne, s'inspire, à son tour, d'une part de l'intelligence qu'on a — ou qu'on n'a pas — de la destinée du peuple juif et de ses rapports avec l'Église, et d'autre part de la connaissance qu'on a — ou qu'on n'a pas — du judaïsme, de son histoire, de ses traditions, de ses valeurs religieuses, de sa situation dans le monde » [9].

Grâce à sa petite équipe, à sa bibliothèque spécialisée, sa documentation et ses publications, ce Centre a déjà accompli un travail considérable de réflexion et d'information sur le judaïsme et ses rapports avec l'Église. Son rayonnement est largement international.

Un travail analogue est amorcé aux États-Unis par le Centre d'Études et de Documentation Judéo-Chrétiennes fondé à Seton Hall par le R. P. Oesterreicher [10]. Ce Centre fait paraître depuis 1955 une publication annuelle sous le nom significatif *The Bridge* (Le Pont), publication de trois cents à quatre cents pages comportant des contributions d'auteurs chrétiens et juifs sur des sujets de sociologie, d'Écriture sainte, d'art et de liturgie, de théologie, de philosophie, d'histoire propres à informer et à éclairer le grand public sur les rapports entre Juifs et Chrétiens.

8. 68, rue Notre-Dame-des Champs, Paris-VIe.
9. *Cahiers Sioniens*, « Orientations », mars 1954.
10. Institute of Judeo-Christian Studies, Seton Hall University, 31, Chirton Street, Newark, 2, New York (U.S.A.).

Signalons enfin, *last but not least,* le travail entrepris en Israël par une petite équipe de prêtres catholiques, véritables défricheurs, qui cherchent à préparer le terrain d'un dialogue entre Juifs et Chrétiens [11]. C'est en effet en Israël, sur cette Terre que Dieu promit en héritage à Abraham et sa descendance et qu'il s'est choisie pour devenir homme, dans ce pays qui est par excellence le pays du peuple juif et le pays du Christ, que les difficultés d'un rapprochement entre Juifs et Chrétiens signalées plus haut apparaissent avec une acuité toute particulière.

En effet, la chrétienté établie en Israël [12], en majorité arabe, le clergé et les institutions religieuses très nombreuses en Terre sainte, n'étaient guère préparés aux changements qu'a entraînés pour eux, sur tous les plans, depuis dix ans, la création de l'État d'Israël. Quant aux Juifs d'Israël, ils prennent fortement conscience de leur être propre, tout au moins au stade de la génération d'immigration, prise de conscience qui provoque plutôt un mouvement de repli qu'une ouverture sur « l'autre », d'autant plus si ces « autres » ont été maintes fois très douloureusement mêlés à l'histoire d'Israël dispersé parmi les peuples.

Et pourtant, de part et d'autre, des pionniers cherchent à préparer le terrain d'un dialogue pour l'avenir. Du côté juif, des hommes ouverts et intelligents, souvent des intellectuels, s'efforcent à dépasser le premier mouvement de recul d'une sensibilité à fleur de peau et prennent courageusement position pour des attitudes plus objectives et plus humanitaires lors de manifestations anti-chrétiennes.

Du côté chrétien, un petit groupe de prêtres et de laïcs s'est mis à l'œuvre. Il étudie la conjoncture nouvelle et analyse ses conséquences. En Israël, moins encore qu'ailleurs, il ne peut être question ni de prosélytisme, ni d'activité missionnaire proprement dite. La première tâche de l'Église en Israël est d'être une communauté vivante reflétant le vrai visage du Christ. On cherche à regrouper les Chrétiens, à les aider à approfondir leur vie chrétienne et à répondre à ses exigences.

11. Cf. J. Stiassny, *Le dialogue entre Juifs et Chrétiens en Israël,* dans *Lumière et Vie,* n° 37, mai 1958.

12. Il y a environ 45.000 Chrétiens en Israël, dont environ 22.000 catholiques (17.000 Grecs catholiques et 5.000 Latins). Cf. *Israel Information Office,* 1957.

D'autre part, les Chrétiens d'Israël doivent prendre conscience des réalités nouvelles dans lesquelles s'insère l'Église dans ce pays. Certains prêtres ont réalisé un travail important en informant et en éclairant la hiérarchie, les communautés religieuses établies et les Chrétiens de ce contexte nouveau. Grâce à des contacts pris avec des pèlerins qui visitent nombreux la Terre sainte, cette action d'information a pu dépasser même les limites forcément restreintes du pays.

C'est ainsi que se crée peu à peu un climat d'ouverture, de compréhension, de charité et de vérité qui permettra à l'avenir un dialogue entre Chrétiens et Juifs dans le pays où sont nés la Vierge Marie, le Christ, les apôtres et l'Église.

Ce climat fraternel est, par ailleurs, dans le monde entier, en tous les lieux où vivent des Juifs dispersés, la condition *sine qua non* de tout approche judéo-chrétienne. Il s'agit de faire tomber, dans la vérité et dans la charité, dans le respect mutuel des consciences, les préjugés, les incompréhensions, les haines qui séparent les uns des autres.

P. TANOD.

BIBLIOGRAPHIE

Depuis quelques années un nombre considérable d'ouvrages consacrés soit à Israël, soit au judaïsme en général ont été édités en France. Cet effort de publication comble une lacune et correspond à l'intérêt que le public français porte actuellement à l'État d'Israël et au judaïsme.

Depuis 1955, quatre collections « juives » ont été créées : Les Presses Universitaires de France ont lancé une « Collection des Sources d'Israël » sous le nom « Sinaï », dirigée par A. Chouraqui. Cette collection se propose la publication des grandes œuvres intellectuelles et spirituelles du judaïsme.

Les éditions de Minuit ont lancé deux collections : la première, intitulée « Bibliothèque Juive », patronnée par le Congrès Juif Mondial publie des ouvrages d'information et de vulgarisation de « format de poche » (cent à cent vingt-cinq pages) ; la seconde, la collection « Aleph », dirigée par Georges Levitte, présente des textes et des études à l'intention d'un large public cultivé. Son objet est de traiter, sous une forme moderne, de l'actualité des problèmes fondamentaux de la pensée juive et de leur expression dans l'histoire du judaïsme.

Enfin, la collection « Maillons » dirigée par la Commission du Plan d'Action Culturelle du Judaïsme Français publie des livres devant faire connaître le patrimoine spirituel et culturel juif.

D'autre part, de grandes collections courantes ont publié des livres sur l'État d'Israël ou le judaïsme. C'est ainsi que, par exemple, A. Chouraqui a publié dans la collection « Que sais-je ? » un petit volume sur l'État d'Israël et un autre sur l'Histoire du Judaïsme. La collection « Petite planète » des éditions du Seuil a également consacré un volume à l'État d'Israël et la collection « Liberté de l'esprit » de Calmann-Lévy dirigée par Raymond Aron a fait une place à l'étude de

l'antisémitisme en publiant des ouvrages de L. Poliakov et de J. Isaac.

Il y a donc abondance de publications qui cherchent à combler une lacune, car, il y a quelques années encore, faute d'ouvrages sur ce sujet, le patrimoine spirituel et culturel juif, pourtant si riche et si suggestif, restait inaccessible aux lecteurs français. Cependant, malgré l'abondance de papier imprimé depuis quelques années, beaucoup resterait encore à faire dans ce domaine. Si l'on compare les publication françaises aux livres publiés en allemand, en anglais ou en hébreu sur le même sujet, on est frappé par leur pauvreté. Les études originales restent rares : nous ne manquerons pas de les signaler dans la présente bibliographie. Il s'agit, dans la plupart des cas, soit de traductions d'œuvres de valeur (c'est le cas des livres publiés jusqu'à présent par les collections « Sinaï » et « Aleph »), soit d'ouvrages de vulgarisation et d'information.

Nous présenterons ici une cinquantaine de ces ouvrages : cette bibliographie n'est pas exhaustive. Elle reflétera cependant les centres d'intérêt majeurs du judaïsme français. Nous grouperons les ouvrages autour de ces centres d'intérêt. Cette bibliographie permettra à ceux de nos lecteurs qui pourraient s'intéresser aux problèmes que posent l'État d'Israël et le judaïsme de trouver des indications de lecture. Une remarque préliminaire s'impose cependant ici : la plupart des ouvrages indiqués sont écrits par des auteurs juifs : lorsqu'ils parlent des relations entre Juifs et Chrétiens ou du christianisme, leur point de vue diffère généralement, cela va de soi, du nôtre. Dans bien des cas, il y a là un témoignage concret de la difficulté du dialogue entre Juifs et Chrétiens. Si nous citons quand même ces livres, c'est que leur lecture peut être utile pour une meilleure connaissance des problèmes qui nous occupent ici.

Pour des motifs d'ordre pratique, cette bibliographie ne recense que des ouvrages publiés depuis 1955.

I. — Le sionisme et l'État d'Israël

Un nombre important d'ouvrages traitent de la formation de l'État d'Israël et de ses réalisations. Deux biographies nous font connaître l'origine et l'évolution du sionisme :

Léon Vogel, *La vie pathétique de Théodore Herzl* (éd. Ophrys, Gap, 1955; 161 pp.) : en dehors des brochures de propagande, c'est la seule biographie de Herzl, fondateur du sionisme politique, qui existe en français.

Chaïm Weizmann, *Naissance d'Israël* (Librairie Gallimard, Paris, 1957; traduit de l'anglais) : cette autobiographie du premier président de l'État d'Israël est un document passionnant qui retrace les principales étapes du développement du sionisme et de la création de l'État d'Israël.

Trois livres nous présentent l'État d'Israël dans son ensemble :

André Chouraqui, *L'État d'Israël* (coll. « Que sais-je? », P.U.F.; 2e édition, Paris, 1956; 128 pp). Ce petit livre à succès qui, en une année, a connu deux éditions, contient, présenté d'une manière vivante et claire, ce qu'il faut connaître de l'État d'Israël. Cependant, les données statistiques qui s'arrêtent en 1953, sont aujourd'hui largement dépassées.

David Catarivas, *Israël* (coll. « Petite Planète », éd. du Seuil, Paris, 1957; 192 pp). L'auteur, qui est actuellement attaché culturel à l'Ambassade d'Israël à Paris, retrace d'une manière vivante les grandes étapes de l'épopée israélienne, et situe les éléments essentiels, constitutifs du jeune État.

Pierre Paraf, *L'État d'Israël dans le monde* (coll. « Bibliothèque Historique », Payot, Paris, 1958; 229 pp.). C'est le plus récent de la série et aussi le plus complet. L'auteur, qui est rédacteur en chef des Amitiés France-Israël, y relate rapidement l'histoire de la Palestine, les origines du sionisme, les structures politiques, économiques et sociales de l'État d'Israël, ses rapports avec ses voisins et sa vie culturelle. Le mérite de ce livre, bourré de statistiques, est dans sa clarté : il rapporte des faits.

Plusieurs ouvrages éclairent l'un ou l'autre aspect de la vie israélienne :

Elian-J. Finbert, *Pionniers d'Israël* (La Table Ronde, Paris, 1956; 340 pp.) : c'est un récit de voyage. L'auteur ne nous décrit pas tant les « réalisations » que les hommes, venus de tous les coins du monde pour reconstruire la « Terre d'Israël ». C'est leur histoire qui est contée dans ce livre.

Jacques NANTET, *Les Juifs et les nations*. Préface de Jacques Madaule (éd. de Minuit, Paris, 1956; 231 pp). L'auteur s'efforce de traiter à la fois la position de l'État d'Israël face aux nations et la situations des Juifs dans la diaspora, sujet touchant des problèmes vastes et complexes que les quelque deux cents pages du livre n'épuisent point. Sa documentation sur l'État d'Israël est sérieuse et intéressante. Elle éclaire bien des points de la situation politique du Moyen-Orient et des rapports judéo-arabes. Quant à la situation des Juifs dans la diaspora, Nantet n'a pu qu'effleurer le problème trop vaste et trop complexe. S'il est difficile de suivre l'auteur, qui est chrétien, dans toutes ses conclusions d'ordre théologique, son livre est néanmoins un signe de l'amitié judéo-chrétienne. Dans cette ligne, il amorce des problèmes que des études suivantes pourront reprendre et approfondir.

Joseph BARATZ, *Mon village en Israël*. Adaptation de Georgette Leven. Préface de Joseph Kessel. (Plon, Paris, 1957; 208 pp.). Arrivé en 1906 en Palestine, Baratz est l'un des fondateurs du mouvement kibboutzique. Mieux que tout reportage ou récit de voyage, ce petit livre, qui est son autobiographie, fait comprendre l'esprit dans lequel s'est réalisée la renaissance de l'État d'Israël.

Dr A. GRANOTT, *La politique agraire mondiale et l'expérience d'Israël* (P.U.F., Paris, 1957; 304 pp.). A. Granott, qui est professeur de politique agraire à l'Université de Jérusalem, montre comment Israël a conçu et mis en œuvre sa politique agraire.

Raoul AMI, *Quand David retrouve Goliath* (éd. S.I.P.E.P., Paris, 1957; 372 pp.). C'est l'histoire des principales étapes de la guerre d'indépendance qu'Israël mena de novembre 1947 à juillet 1949. Document intéressant et valable, écrit par un témoin oculaire — l'auteur est fondateur d'un journal israélien — bien que certains jugements paraissent parfois un peu passionnés.

Sur le front d'Israël. Récits et documents sur la guerre de libération. (Textes traduits par Ben Porat, Moche Catane, D. Jassine. Coll. « Maillons », Comptoir du Livre du Keren Hesefer, Paris, 1957; 95 pp.). La guerre de libération, qui a profondément marqué la mentalité de la jeune génération israélienne, a inspiré une importante littérature : voici quelques extraits tirés des œuvres que de jeunes poètes israéliens

ont consacrées à ce thème. Ces textes ont surtout une valeur de témoignage.

Pages israéliennes (Pierre Seghers édit., Paris, 1956; 222 pp.). La jeune littérature israélienne cherche encore ses orientations. Pourtant, elle a déjà produit quelques œuvres caractéristiques. Les *Pages israéliennes* sont un premier essai pour présenter au public français quelques extraits des œuvres d'auteurs israéliens contemporains. Elles ont une valeur de témoignage.

Georges DUHAMEL, *Israël, clé de l'Orient* (Mercure de France, 1957, 104 pp.). A la suite de son voyage en Israël, Duhamel confie son enthousiasme à ce petit livre un peu trop rapide qui, malgré quelques imprécisions et mêmes quelques inexactitudes, est le témoignage d'une très grande sympathie.

II. — HISTOIRE ET SOCIOLOGIE DU PEUPLE JUIF

Trois ouvrages consacrés à l'histoire du peuple juif, dont deux sont des traductions, ont vu le jour :

S.W. BARON, *Histoire d'Israël.* Vie Sociale et Religieuse. Tome I : *Des Origines jusqu'aux débuts de l'ère chrétienne.* Tome II : *Les premiers siècles de l'ère chrétienne* (Édition française par V. Nikiprowetzky. Coll. « Sinaï », P.U.F., Paris, 1956; 1320 pp.). L'auteur, qui est professeur d'histoire, de littérature et d'institutions juives à Columbia University (U.S.A.), publie actuellement aux États-Unis une histoire complète du peuple juif, dont cinq volumes ont vu le jour jusqu'à présent. L'œuvre du professeur Baron a pour caractère essentiel de réintégrer l'histoire d'Israël dans les perspectives de l'histoire universelle. Son originalité est d'entraîner le lecteur derrière la superstructure des faits pour lui faire atteindre la trame économique, sociale et religieuse sur laquelle se détachent les événements qu'elle conditionne et qu'elle explique. C'est une histoire scientifique, instrument de travail même, comme en témoignent les quelque deux cents pages de notes serrées de chaque volume. L'information est bien à jour, les positions sont nuancées : c'est l'œuvre d'un vrai historien.

Si la collection « Sinaï » mène jusqu'au bout la traduction

de cet ouvrage, elle aura le mérite d'avoir publié en français la première histoire générale du peuple juif, celles de Dubnov et de Graetz, déjà anciennes, n'ayant jamais été traduites intégralement.

Cecil ROTH, *Histoire du peuple juif.* Des origines à la résurrection de l'État d'Israël (Traduit de l'anglais par Ruth Schatzmann et Anne-Marie Gentily. Nouvelle édition revue et augmentée par l'auteur. Éd. de la « Terre Retrouvée », Paris, 1957; 547 pp.) : c'est une histoire sociologique. Roth essaye de montrer « le Juif, tel qu'il était, les conditions ayant déterminé sa destinée particulière, ce qu'il a accompli, quelles étaient ses occupations et pourquoi il les a choisies, les causes de sa distribution dans le monde et ses activités actuelles... » Il s'agit d'une œuvre de vulgarisation comportant nécessairement bien des lacunes. Quelques jugements particulièrement passionnés à l'égard des chrétiens voilent l'objectivité historique. On regrette un peu que ce soit pratiquement la seule histoire complète du peuple juif que le lecteur français pourra actuellement trouver en librairie.

André CHOURAQUI, *Histoire du judaïsme* (coll. « Que sais-je? » P.U.F., Paris, 1957; 126 pp.). Ce petit livre, condamné à résumer en quelques pages quarante siècles de pensée et de vie d'un peuple dispersé aux quatre coins du monde, remplit admirablement le but qu'il se propose : « soulever le voile qui cache un visage et permettre une rencontre ». On est frappé par la densité spirituelle de ces quelques pages.

Deux ouvrages de vulgarisation, « format de poche », qui se complètent l'un l'autre, sont consacrés à l'histoire des Juifs de France :

Simon SCHWARZFUCHS, *Brève histoire des Juifs de France* (coll. « Maillons », Comptoir du Livre du Keren Hesefer, Paris, 1956; 125 pp.). Sérieusement documenté, l'auteur a réussi, dans ce texte sobre et clair, à présenter un aperçu bien équilibré des phases et des aspects essentiels d'une histoire presque deux fois millénaire, riche en péripéties douloureuses comme en élans spirituels. Ce petit livre complète par sa précision celui de :

Mosh CATANE, *Des croisades à nos jours* (coll. « Bibliothèque Juive », éd. de Minuit, Paris, 1956; 150 pp.). Il s'agit moins d'une histoire des Juifs de France que de celle du

judaïsme français retraçant les principales étapes de son évolution. L'auteur, Juif alsacien installé maintenant en Israël, insiste sur l'apport du judaïsme français au patrimoine d'Israël et sur la couleur spécifique que prend le judaïsme par sa localisation en Israël.

Des études sociologiques s'attachant au judaïsme contemporain viennent compléter les études historiques :

Voici deux livres qui ont avant tout une valeur de témoignage sur la situation actuelle des Juifs en France :

Pierre AUBERY, *Milieux juifs de la France contemporaine à travers leurs écrivains* (coll. « Recherches en Sciences Humaines », Plon, Paris, 1957; 400 pp.). L'auteur se propose de déterminer la condition des Juifs dans la société française, condition qui se reflète dans les œuvres des écrivains juifs. Le matériel accumulé dans ce livre — c'est la publication d'une thèse de doctorat en Sorbonne — a une valeur de témoignage incontestable, bien que l'interprétation des textes soit parfois quelque peu décevante, l'auteur, qui n'est pas juif, ne connaissant pas suffisamment les milieux juifs, d'une part, et prenant à priori des positions a-religieuses ou même antireligieuses, d'autre part.

Isaac POUGATCH, *Se ressaisir ou disparaître* (coll. « Bibliothèque Juive », éd. de Minuit, Paris, 1955; 125 pp.). L'auteur, spécialiste dans la question, analyse les problèmes éducatifs posés à la communauté juive de France par la crise qu'elle traverse. L'intérêt de ce livre consiste dans le fait qu'il est un témoignage, bien que partiel, sur la situation actuelle du judaïsme français.

Un ouvrage, malheureusement disparate et décevant, prétend faire le point de l'évolution générale des événements et des idées qui ont suivi la fin de la guerre :

Dix ans après la chute de Hitler, 1945-1955. Rédaction de J.-M. MACHOVER (éd. du Centre, Paris, 1957; 308 pp.). Ce livre est publié par le Centre de Documentation Juive Contemporaine qui consacre ses efforts à l'étude de la persécution hitlérienne. Il a déjà publié une trentaine d'ouvrages sur cette question. Le présent ouvrage se propose de retracer les grands courants contemporains qui déterminent la situation actuelle des Juifs dans le monde. Les articles qui le composent sont

de valeur très inégale : il faut cependant signaler deux bonnes études démographiques, l'une due au docteur Lestchinsky de New York, l'autre au professeur A. Tarkover de Jérusalem.

On regrette de ne pas posséder en français de publication d'ensemble sur la situation actuelle des Juifs dans le monde. C'est pourquoi nous signalons ici, à toutes fins utiles, *The American Jewish Yearbook 1958* (publié par The American Jewish Committee, édité par The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1958; 564 pp.) qui, bien qu'insistant sur la vie juive en Amérique, donne un aperçu global de la situation des Juifs dans tous les pays du monde. C'est une mine de renseignements riche en statistiques. Il s'agit d'une publication annuelle. La publication parallèle française paraît très irrégulièrement.

D'une manière moins sévère, un certain nombre de romans de mœurs apportent des éléments intéressants pour une meilleure compréhension du judaïsme contemporain. Nous ne pouvons ici entrer dans les détails, car, en fait, le « Juif » est actuellement un personnage qui inspire une littérature abondante, trop abondante même. Aussi, nous nous bornerons à signaler ici :

Roger Ikor, *Les fils d'Avrom*. Tome I : *La greffe de printemps ;* tome II : *Les eaux mêlées* (Albin Michel, Paris, 1955 ; 302 pp. chaque vol.). C'est la passionnante et douloureuse histoire d'une famille juive immigrée de Russie au début du siècle et qui cherche à prendre racine en France.

Julian Stryjkowski, *Les voix dans les ténèbres*. Roman traduit du polonais par Victoria Achères (Julliard, Paris, 1957 ; 382 pp.). Il s'agit d'un document très intéressant, quoique mal écrit et surtout mal traduit, sur la vie juive en Pologne au début du XXe siècle qui en présente les grandeurs et les petitesses.

Arnold Mandel, *Les vaisseaux brûlés* (Calmann-Lévy, Paris, 1957 ; 270 pp.). C'est une fine étude psychologique du « déraciné » qui n'arrive à se fixer nulle part. On regrette qu'un certain nombre de pages tout à fait immorales déparent ce livre.

III. — Les sources d'Israël

On constate, depuis quelques années, une tendance dans le judaïsme qui cherche à prendre conscience d'une manière nouvelle et plus vivante des sources de la tradition juive, sources bibliques ou post-bibliques. La figure de Moïse y occupe une place importante; quatre écrivains juifs, dont deux sont des penseurs et deux autres des poètes, lui ont récemment consacré des ouvrages :

Le *Moïse* de Schalom Asch (Calmann-Lévy, Paris, 1954; 366 pp., traduit de l'allemand) est un roman. Le *Moïse* de Martin Buber (coll. « Sinaï », P.U.F., Paris, 1957; 266 pp.) se veut critique. L'auteur affirme « rester sur le terrain de la recherche critique impartiale, dégagée de la tradition religieuse et non asservie aux doctrines scientifiques d'une école ». Buber recourt au récit biblique qui, pour lui, est une légende proche de l'histoire. Il admet cependant que les forces qui ont formé cette légende « sacrée » sont aussi celles qui ont opéré dans l'histoire « sainte » : ce sont celles de la foi. Son *Moïse* est cependant une œuvre très personnelle portant fortement l'empreinte du rationalisme de l'auteur. Entre le *Moïse* romancé et le *Moïse* rationaliste trouve place celui de la tradition juive :

Edmond Fleg, *Moïse raconté par les sages*. Édition définitive (éd. Albin Michel, Paris, 1956; 220 pp.). Sur la tradition d'Israël, Fleg brode l'histoire de Moïse telle qu'il la vit lui-même. Il nous en avertit dans l'avant-propos : « Jamais, sans doute, on ne connaîtra scientifiquement la vie de Moïse; mais cette vie telle qu'Israël, au cours des temps, l'a imaginée, interprétée et sentie, n'est-ce pas aussi de l'histoire? Et cette histoire-là, est-elle terminée? Israël n'a-t-il pas le droit encore de la prolonger? » C'est un livre d'une haute teneur spirituelle. Moïse y revit avec toute la légende d'Israël.

André Neher, *Moïse et la vocation juive* (coll. « Maîtres Spirituels », éd. du Seuil, Paris, 1957; 192 pp.). L'auteur, rabbin à Strasbourg et l'un des penseurs-clés du judaïsme français, non seulement replace le personnage dans la tradition juive, mais fait de ce petit livre une excellente initiation à la spiritualité juive d'aujourd'hui et de toujours.

Si Moïse était le « plus grand prophète d'Israël », le fait du prophétisme semble inspirer les auteurs juifs contemporains. Le livre le plus important qui se situe dans cette ligne est sans doute celui de :

André NEHER, *L'essence du prophétisme* (coll. « Épiméthée », P.U.F., Paris, 1956; 360 pp.). L'auteur étudie la prophétie comme une catégorie de la révélation tout en s'efforçant de réconcilier l'exégèse biblique contemporaine avec les exigences de la tradition juive. Il apporte des approfondissements réels. Ce livre est un témoignage de la manière dont le judaïsme français contemporain cherche à retrouver ses sources profondes.

Moins importants, mais originaux, deux autres essais méritent d'être cités :

Shalom ASCH, *Isaïe, Prophète d'Israël* (Calmann-Lévy, Paris, 1957; 311 pp. Traduit de l'américain par E. Bestaux). C'est un roman, et même pas un roman « historique ». Isaïe est plutôt le « Prophète », d'ailleurs, la version originale ne porte que ce titre. Il s'agit du dernier Isaïe, celui qui aurait vécu pendant l'exil de Babylone. Ce livre a bien des faiblesses; il s'en dégage cependant un immense désir de rédemption.

Jérôme LINDON, *Jonas* (éd. de Minuit, Paris, 1955; 63 pp.). Prenant occasion du livre de Jonas et surtout de « l'impossibilité de traduire l'hébreu en français », J. Lindon profite de cette « traduction » pour écrire une vie de Jonas et y exprimer ses réflexions sur la condition juive : Jonas a pris sur lui le mal de Ninive; de même, Israël est le bouc émissaire du mal de l'humanité, et ce mal il l'appelle et l'assume en continuant à se dire le peuple d'Israël, c'est-à-dire le peuple de Dieu.

Signalons enfin, dans cette même ligne de retour aux « sources bibliques », la belle traduction des psaumes sur l'hébreu de :

André CHOURAQUI, *Les psaumes* (coll. « Sinaï », P.U.F., Paris, 1956; 349 pp.). Dans l'introduction remarquable, qui est un petit chef-d'œuvre de spiritualité, Chouraqui cherche à dégager les grands thèmes à la fois humains et divins que chante le psalmiste : « Depuis bientôt deux millénaires, les couvents et les ghettos se rencontrent mystérieusement en

cette garde d'amour pour psalmodier, ici en latin, là en hébreu, les hymnes des pâtres d'Israël. » Chouraqui suit ici l'exégèse hébraïque, la méditation des rabbis d'Israël qui, selon lui, serait peut-être l'instrument d'une approche nouvelle de la Bible. A la fin du recueil, de brèves analyses et des notes de lecture montrent dans quel esprit les psaumes furent lus et traditionnellement expliqués en Israël.

D'autres ouvrages se réfèrent plutôt à la tradition post-biblique et apportent des éléments pour une meilleure connaissance de la religion et de la spiritualité juives :

La doctrine du judaïsme d'après des extraits de MAÏMONIDE. Présenté par Emile TOUATI (coll. « Maillons », Comptoir du Livre du Keren Hasefer, Paris, 1956; 84 pp.). Il s'agit de textes, empruntés à différents ouvrages du grand penseur juif du Moyen Age, qui constituent le noyau doctrinal du judaïsme. C'est une excellente introduction à l'étude de la religion juive.

Georges VADJA, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age* (« Études de philosophie médiévale », librairie J. Vrin, Paris, 1957; 310 pp.). G. Vadja, qui est professeur à l'École des Hautes Études, traduit, présente et commente des textes tirés de la Bible, du Talmud et des écrits de penseurs et poètes juifs du Moyen Age. C'est une étude originale et détaillée, menée avec rigueur scientifique, sur l'amour de Dieu dans le judaïsme ancien médiéval. C'est l'un des rares travaux de base qui soit fait en français dans le domaine des études juives.

Henri SEROUYA, *La Kabbale*. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique (Nouvelle édition revue et augmentée. Éd. B. Grasset, Paris, 1957; 533 pp.). Bien que la première édition de cet ouvrage ait provoqué des critiques violentes, que sa méthode d'investigation scientifique présente des lacunes et que sa conception de la mystique appelle des réserves, ce livre a pourtant le grand mérite d'être le seul qui s'efforce d'initier le public français non spécialisé au mouvement de la Kabbale.

M. H. LUZZATTO, *Le Sentier de Rectitude* (Traduit par Aron Wolf et Jean Poliatschek. Préface de Georges Vajda. Coll. « Sinaï », P.U.F., Paris 1956; 190 pp.). Né au début du XVIII[e] siècle à Padoue, Moïse Hayyim Luzzatto est un grand

« spirituel » juif. Très jeune, il s'adonnait à l'étude de la Kabbale. Il s'agissait là, pour lui, non d'une étude intellectuelle, mais d'un engagement du plus profond de son être, d'une expérience mystique vécue. Reprenant des thèmes courants de la spiritualité juive, *Le Sentier de Rectitude* est tout imprégné de cette expérience personnelle.

Signalons enfin, ici, le témoignage de sympathie d'un chrétien qui, dernièrement, s'est penché sur la religion juive :

André SIEGFRIED, *Les voies d'Israël*. Essai d'interprétation de la religion juive (Hachette, Paris, 1958 ; 176 pp.). Élevé dans la tradition protestante, l'auteur cherche à comprendre « la pensée religieuse juive et pourquoi le judaïsme a laissé le courant chrétien se dissocier de lui pour poursuivre l'étonnante carrière qui a été la sienne ». Ce n'est pas le livre d'un spécialiste, A. Siegfried l'avoue lui-même, mais, malgré certaines lacunes, ce témoignage de sympathie est riche en intuitions profondes et neuves, surtout dans la partie consacrée au judaïsme post-biblique. Si l'auteur fait œuvre d'amitié judéo-chrétienne, on regrette cependant qu'il ne manque pas une occasion pour opposer l'Église catholique aux églises protestantes.

IV. — CULTURE JUIVE

L'un des centres d'intérêt du judaïsme contemporain est la culture juive. Plusieurs ouvrages cherchent à situer le patrimoine culturel d'Israël.

Simon HALKINE, *La littérature hébraïque moderne*. Ses tendances, ses valeurs (Traduit de l'anglais par Abraham Goldenson. Coll. « Sinaï », P.U.F., Paris, 1958 ; 200 pp.). Il ne s'agit pas d'une histoire de la littérature hébraïque, mais d'une étude des forces sociales et historiques qui ont motivé la vie juive au cours des deux derniers siècles. L'auteur, qui est professeur de littérature à l'Université de Jérusalem, considère la littérature hébraïque moderne comme le mémorial le plus fidèle et le plus complet de la vie juive pendant cette période. Il est heureux que ce très beau livre, qui est une des premières tentatives pour traiter toute l'histoire de la

littérature hébraïque d'un point de vue idéologique, ait été traduit en français. C'est un document de base pour ceux qui s'intéressent à la culture juive, ouvrant des pistes de recherche.

Ernest Namenyi, *L'esprit de l'art juif* (coll. « Bibliothèque Juive », éd. de Minuit, Paris, 1957; 92 pp.). On prétend généralement qu'Israël est un peuple sans images et l'on oppose sur ce point sa tradition à la civilisation gréco-romaine. Le petit livre passionnant de Namenyi s'efforce de montrer au contraire, à l'aide de documents, qu'il y a une iconographie juive, un art plastique juif exprimant l'âme de ce peuple inlassablement tendue vers l'espérance.

Abraham-Joshua Heschel, *Les Bâtisseurs du temps* (coll. « Aleph », éd. de Minuit, Paris, 1957; 205 pp.). L'auteur, né à Varsovie, mais établi aux États-Unis depuis 1940, où il est professeur de morale et de mystique au Jewish Theological Seminary de New York, est l'un des penseurs-clés du judaïsme contemporain. Pour lui, la civilisation n'est pas simplement une technique dédiée à la puissance de l'homme; elle ne se mesure pas à l'entassement des objets, ni à l'accumulation des connaissances. Le propre des peuples païens était de dominer l'espace. Le peuple juif a consacré le temps en y introduisant le sacré dans les travaux et dans les jours. Ce très beau livre, témoignage de la profondeur de la pensée juive contemporaine, décrit, en sa première partie, la vie des communautés juives d'Europe orientale maintenant disparues qui ont su édifier, non pas des cathédrales, mais un monde intérieur infini. Ils ont su tirer de la Bible et du Talmud un art indestructible qui donne au Sabbat sa signification pour l'homme du XXe siècle.

Salomon D. Goitein, *Juifs et Arabes* (coll. « Aleph », éd. de Minuit, Paris, 1957; 270 pp.). Pendant de longs siècles, Juifs et Arabes ont vécu côte à côte. Ce remarquable petit livre, écrit par un professeur d'histoire de l'Université de Jérusalem, retrace les étapes majeures de cette vie en commun. Il situe les origines communes ainsi que l'influence de la tradition juive sur l'Islam. Il décrit la situation des Juifs dans l'Islam et dans la cité musulmane ainsi que le développement culturel du peuple juif au sein de l'Islam. En appendice figure un tableau chronologique des rapports judéo-arabes.

Mélanges de philosophie et de littératures juives (Tomes I et II, 1956-1957, Institut International d'Études Hébraïques, P.U.F., Paris, 1957 ; 334 pp.). Ce recueil intéressant, publié par une équipe du judaïsme libéral, comporte notamment un article de Martin Buber : *Le hassidisme et l'homme de l'Occident* ainsi que des études sur Ibn Gabirol et Maïmonide. L'éditorial insiste tout particulièrement sur la portée universelle de la culture qui exalte l'amour de l'homme créé à l'image de Dieu.

V. — Antisémitisme. Rapports entre Juifs et Chrétiens

L'antisémitisme est l'une des préoccupations constantes des historiens juifs : deux d'entre eux, Léon Poliakov et Jules Isaac, se sont plus particulièrement spécialisés dans l'étude de cette question. Leur documentation est intéressante et même fouillée, mais les documents, sortis de leur contexte, sont souvent présentés d'une manière antichrétienne. Il s'agit notamment de :

Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. Du Christ aux Juifs de cour* (coll. « Liberté de l'esprit », Calmann-Lévy, Paris, 1955 ; 342 pp.). C'est le premier volume d'une trilogie. Les deux tomes suivants auront pour titre : *A l'ombre du croissant, Les dieux nouveaux.*

Léon Poliakov, *Petite histoire de l'antisémitisme* (coll. « Maillons », Comptoir du Livre du Keren Hasefer, Paris, 1956 ; 104 pp.). C'est le « digest » de la grande *Histoire de l'antisémitisme.*

Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme.* Essai historique (coll. « Liberté de l'esprit », Calmann-Lévy, Paris, 1956 ; 354 pp.).

Un historien protestant s'est également intéressé au sujet de l'antisémitisme :

F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israël* (Albin Michel, Paris, 1955 ; 530 pp.). Il s'agit d'une étude historique,

approfondie, sérieuse, objective. L'auteur, protestant, mais plein de respect pour le catholicisme, montre une compréhension étonnante du mystère chrétien et du mystère d'Israël.

Il nous reste à signaler quelques ouvrages qui abordent plus directement le problème des rapports entre Juifs et Chrétiens. Il y a quelques années, une conversion d'un groupe de paysans italiens au judaïsme a fait beaucoup de bruit. Le livre d'Elena CASSIN, *San Nicandro. Histoire d'une conversion* (Plon, Paris, 1957 ; 256 pp.), est un document intéressant et objectif qui replace dans son contexte sociologique et religieux le fait de la conversion de ces hommes restés très frustes, plus païens que chrétiens.

Edmond FLEG vient de publier en édition définitive *Le Juif du Pape* (Pièce en trois actes et deux tableaux), suivi de *La maison du Bon Dieu* qui est un témoignage de sympathie et même de reconnaissance.

Abraham COHEN, *Les routes divergentes. Le judaïsme et l'avènement du christianisme* (Traduit de l'anglais par A. MANDEL. Coll. « Bibliothèque Juive », éd. de Minuit, Paris, 1956 ; 126 pp.). Après une brève histoire du judaïsme après l'exil, l'auteur situe Jésus et l'avènement du christianisme. On y retrouve un certain nombre de thèses courantes dans le judaïsme : Jésus était un juif authentique, c'est saint Paul qui aurait inventé le christianisme et provoqué la rupture. C'est un livre un peu rapide, mais dont le ton n'est pas passionné.

Enfin, on trouve dans un certain nombre d'ouvrages, peu nombreux d'ailleurs, des positions antichrétiennes nettes et parfois très dures. Parmi eux signalons simplement :

Raymond BÉNICHOU, *Écrits juifs* (édités par la Commission Cuturelle Juive d'Algérie et le Bureau Nord-Africain du Congrès Juif Mondial, Alger, 1957 ; 340 pp.). La partie de ce livre qui traite du judaïsme et du christianisme attaque notamment l'authenticité des évangiles.

Paul GINIEWSKI, *Quand Israël combat* (librairie Durlacher, Paris, 1957 ; 181 pp.). Ce sont des témoignages de la difficulté du dialogue entre Juifs et Chrétiens.

★

Cette bibliographie ayant avant tout pour objet de présenter des ouvrages consacrés soit à Israël, soit au judaïsme en général, édités en France depuis trois ans, nous n'avons pas pu insister ici, comme il aurait fallu, sur l'effort fait du côté chrétien pour une meilleure connaissance de la Bible, d'une part, des origines chrétiennes et de l'enracinement du christianisme dans le judaïsme, d'autre part. Nous ne voudrions pourtant pas passer sous silence deux initiatives qui peuvent intéresser plus directement les lecteurs de ce cahier.

Nous pensons tout d'abord à l'intuition fort originale de Claude TRESMONTANT qui cherche à décrire les structures d'une métaphysique biblique. Son dernier livre, *La doctrine morale des prophètes d'Israël,* vient de paraître aux éditions du Seuil (1958; 200 pp.).

Dans son récent livre, *Théologie du judéo-christianisme* (Desclée et Cie, Tournai, 1958; 458 pp.), le R. P. Jean DANIÉLOU apporte des lumières nouvelles sur les rapports entre Juifs et Chrétiens aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

M. SIROD.

PETIT LEXIQUE

Certains mots qui reviennent à plusieurs reprises dans le présent numéro de notre revue et qui recouvrent des réalités de la vie juive risquent d'être peu connus de nos lecteurs. C'est pourquoi nous les expliquons ci-dessous d'une manière succincte.

Cabbale (en hébreu ***Kabbala*** : réception, tradition), nom donné à un ensemble de doctrines théosophiques et secrètes reposant sur des interprétations des premiers chapitres de la Genèse, de la vie d'Ézéchiel et du Cantique des Cantiques. Dans leur ensemble, ces doctrines ont pour but de concilier l'existence du fini avec celle de l'infini. Elles supposent : 1) que Dieu, l'Être suprême, inconnaissable et sans limites, s'est, par un acte de libre volonté et d'amour pour la création non encore créée, retiré pour ainsi dire en lui-même, afin de laisser une place à l'être limité ; 2) qu'il a donné d'abord naissance au Monde de l'émanation, composé de dix sphères en qui résident toutes ses puissances spirituelles ; 3) qu'au-dessus de ce monde sont nés successivement l'un de l'autre les mondes de la Création, de la Formation et de l'Action ; 4) que ces divers mondes ont une structure parallèle, de sorte qu'aux sphères spirituelles du monde de l'Action correspondent intimement les dix éléments matériels du monde inférieur ; 5) que, par ce fait, l'âme humaine en qui se réalise la fusion de tous ces mondes, trouve dans la vertu et la prière une force magique, qui lui permet d'agir sur les événements et sur la divinité elle-même ; 6) que cette doctrine secrète est contenue dans le texte de la Bible et qu'on l'y découvre, si on sait le lire, en prêtant, non seulement aux mots, mais encore aux signes alphabétiques dont ils se composent, leur signification réelle et divine (chaque lettre étant à la fois une lettre et un nombre, et les Écritures saintes tout entières n'étant que la constante répétition des divers noms de la divinité).

Dans le Zohar, rédigé à la fin du XIII[e] siècle par Moïse de Léon sous la forme d'un commentaire du Pentateuque, on

retrouve l'ensemble des doctrines cabbalistiques au point de systématisation qu'elles avaient atteint à cette époque; mais la Cabbale a continué à se développer jusqu'à nos jours. En donnant à la prière, à la vertu et à la libre volonté une place prépondérante dans l'économie du monde divin et humain, la Cabbale rejoint par son éthique une des idées fondamentales du judaïsme.

Hassidisme — de ***Hassid*** (pluriel ***Hassidim***) : pieux — secte fondée vers 1740 en Pologne méridionale par ISRAËL BEN ELIEZER surnommé BAAL SCHEM TOV (le Maître du Nom Divin). Il y eut de tout temps deux courants dans le judaïsme : d'une part, le formalisme rituel, et d'autre part une tendance mystique; d'où l'opposition entre Pharisiens et Esséniens, à l'époque du second Temple, entre Talmudistes et Cabbalistes au Moyen Age, entre Orthodoxes et Hassidim dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle.

Les Hassidim accordent au sentiment religieux une importance infiniment plus grande qu'à la connaissance et à la pratique de la Loi ; ils insistent sur l'omniprésence de Dieu, pratiquent, au moyen de la prière et d'un entraînement psychologique spécial, l'extase qui permet à l'homme d'entrer en communication directe avec la divinité; ils empruntent à la Cabbale la croyance selon laquelle chaque acte humain peut avoir des répercussions dans les sphères élevées du monde divin, l'homme pur et juste (Tsadik), étant susceptible d'agir sur la volonté divine, et, par là même, de modifier le cours normal des événements naturels; mais contrairement aux Cabbalistes qui étaient tombés progressivement dans une sorte d'ascétisme, les Hassidim préconisent la joie, qu'ils considèrent comme une des formes les plus hautes de l'adoration pieuse. Le Hassidisme s'organisa peu à peu du vivant du Baal Schem Tov. Il y eut bientôt de véritables dynasties de Tsadikim, thaumaturges mystiques, auxquels les croyants recouraient dans toutes les circonstances de la vie.

Shabat (hébreu : samedi) : septième jour, jour de repos.

Shema (hébreu : écoute) : premier mot du verset « Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est Un », qui commence une prière composée de trois passages du Pentateuque (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Nb 15, 37-41). Cette prière, qui forme

la partie centrale des offices du soir et du matin, proclame le principe de l'Unité divine, et le devoir, pour le fidèle, de le faire vivre en son propre cœur et de l'inculquer à ses enfants.

Sionisme : attachement à Sion, à la Terre sainte, berceau du peuple d'Israël, et espoir du retour dans cette Terre Promise, retour annoncé par les prophètes. Au XIXe siècle, sous l'impulsion de Th. Herzl, le sionisme est devenu un mouvement politique qui a abouti à la création de l'État d'Israël.

Talmud (hébreu : étude, enseignement) : vaste recueil en hébreu et en araméen, comprenant : 1) le texte de la *Mishna*, c'est-à-dire de la Loi orale depuis ses origines jusqu'au IIIe siècle après Jésus-Christ ; 2) les interprétations et commentaires de tous genres, inspirés par ce texte aux maîtres et aux élèves des Écoles ou Académies Palestiniennes et Babyloniennes du IIIe au VIe siècle. Il en existe deux rédactions : le Talmud de Jérusalem achevé en Palestine vers le milieu du IVe siècle et le Talmud de Babylone, beaucoup plus important par son étendue et son contenu, achevé en Babylonie vers 500. On appelle *Guemarra* la partie du Talmud de Babylone qui est ajoutée à la *Mischna*.

Les Talmuds comprennent d'une part, les commentaires de la Loi proprement dite constituant une jurisprudence, la *Halakah*, qui possède force de loi, des commentaires de textes non législatifs de la Bible, la *haggada,* ensemble de récits et de fables, de notions et de rêveries, d'images et de symboles.

Le Talmud sert d'étude de base à toute culture juive.

Thora (hébreu : enseignement, loi) ; plus particulièrement : l'ensemble de la Loi écrite et orale ; dans un sens plus étroit : le Pentateuque ; dans un sens plus étroit encore : les parties législatives du Pentateuque.

Tsedeka : justice-charité (voir *L'évolution religieuse d'Edmond Fleg*, p. 385). **Tsadik** : le juste.

Yeshiva (pluriel : **Yeshivot**) : siège, assises, cour de justice, école, surtout école talmudique où l'on étudie de préférence la Guemarra et les textes classiques des moralistes juifs.

Zohar : voir *Cabbale*.

TABLES DE L'ANNÉE 1958

LES LIVRES

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Imp. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 4e trim. 1958. — Impr., n° 1.784.